

BARGA JAN MUNICIPAL LIBRARY

MALDA TAL

ভূগোল পুস্তিকা পুস্তকালয়
মেলিগাল



Class no. 65114

Book no. 1275

Page no. 164

साहित्य-चिन्ता

डॉ० देवराज एम्० ए०, डी० फ़िल्०
लखनऊ विश्वविद्यालय

गौतम बुक डिपो, दिल्ली ।

प्रथम संस्करण]

१९५०

प्रकाशक—

गौतम बुकडिपो

नई सड़क, दिल्ली ।

[सर्वाधिकार सुरक्षित]

मुद्रक—

नारायण कृष्ण पावगी

भारत प्रेस

४ नेहरू रोड, लखनऊ

मूल्य ४)

निवेदन

इस पुस्तक में मनु चौवालीस से जून सन् पचास तक समय-समय पर लिखे हुए निबन्धों का संग्रह है। निबन्धों में अधिकांश का लक्ष्य साहित्यिक मूल्यांकन के मानों को स्थिर करना है। साहित्य की प्रत्येक उल्लेखनीय विशेषता का सम्बन्ध किसी व्यापक मानदण्ड से होना चाहिए, फलतः, नर-चरित्र के मानों की तरह, यहाँ भी मान अनेक हैं। फिर भी उनमें कुछ मुख्य हैं, अथवा परीक्षक-विशेष को और युग-विशेष को मुख्य जान पड़ते हैं। इस दृष्टि से 'कल्पना और वास्तविकता' तथा 'साहित्य और संस्कृति' इस संग्रह के केन्द्रगत निबन्ध कहे जा सकते हैं।

प्रस्तुत लेखक ने जय-जय साहित्य के सम्बन्ध में किसी महत्वपूर्ण तथ्य का साक्षात्कार किया है तब-तब वह उसे सशक्त रूप में प्रकट करने बैठ गया है। इस प्रकार ये निबन्ध किसी निश्चित योजना के अनुसार नहीं लिखे गये। उनमें उन्हें अधिक रस मिलेगा जो प्राप्ति की अपेक्षा प्रयत्न में और निष्कर्ष की अपेक्षा चिन्तन-प्रक्रिया में अधिक रुचि लेते हैं।

निबन्धों में यदि पाठकों को कहीं आंतरिक मतभेद दीख पड़े तो वे तिथि-क्रम से बाद के विचारों को अधिक मान्य समझें। यों बाद के विचार प्रायः पूर्व विचारों के पूरक-रूप जान पड़ने चाहिए।

व्यावहारिक आलोचना लिखने की रुचि और अवकाश लेखक को कम रहते हैं। साम्प्रतिक आलोचना की उलझी या ढाँवाडोल स्थिति ही उसे कभी-कभी इस ओर सींच लेती है। छायावाद पर एक पुस्तक न लिखी जा चुकी होती तो शायद अन्तिम निबन्ध लिखने का आयास भी न किया गया होता। जैनेन्द्र और शुक्ल जी पर प्रायः इस आशंका से लिखा गया कि कहीं उनका वास्तविक कृतित्व अनदेखा न रह जाय। इस सम्बन्ध में मैं भिन्न मत रखनेवाले मान्य आलोचकों से क्षमा और पाठकों से छुट्टी चाहता हूँ।

प्रस्तुत लेखक परिलटित रामचन्द्र शुक्ल और टी. एस. इलियट की रस-सम्बेदना से विशेष प्रभावित हुआ है। अमरीकी विचारक इविंग बैबिट के निबन्ध पढ़ने के कई वर्ष बाद उसने सहसा एक दिन अपने को उसकी सांस्कृतिक दृष्टि से सहानुभूति करते पाया। इन वरिष्ठ विचारकों का मैं ऋणी हूँ।

लखनऊ

विश्वविद्यालय

आषाढ़, २००७

देवराज

राजनीतिज्ञों में सन्त
बुद्धिवादी बौद्ध संस्कृति के अन्यतम प्रतीक
आचार्य नरेन्द्रदेव को

अनुक्रम

भूमिका	१
१. आलोचना का अधिकार—१	७
२. आलोचना का अधिकार—२	१५
३. साहित्य का मानदंड	२१
४. कलागत सौन्दर्य और महत्ता—१	३२
५. कलागत सौन्दर्य और महत्ता—२	४३
६. साहित्य का प्रबोधन	५४
७. युग और साहित्य	६६
८. कल्पना और वास्तविकता	७६
९. हिन्दी आलोचना का धरातल	८६
१०. साहित्य और संस्कृति	९८
११. प्रयोगशील साहित्य	११३
१२. किरण-संचय	१२७
१. काव्य की दो कोटियाँ	१२७
२. साहित्य में राग तत्व	१३१
३. साहित्य में प्रगति	१३७
४. अलंकार और ध्वनि	१४२
५. उपन्यास	१४६
६. प्रतिभा और पांडित्य	१५१
७. नये लेखकों को सलाह	१५५
१३. उर्दू शज़ल में चमत्कार	१५६
१४. पं० रामचन्द्र शुक्ल—एक मूल्यांकन	१६६
१५. जैनेन्द्र की उपन्यास-कला	१७७
१६. दिनकर का 'कुसुमेय'	१८६
१७. छायावादी कवियों का कृतित्व	१९६
विषय-प्रवेश	१९६
श्री। सुमित्रानन्दन पन्त	१९८
महादेवी वर्मा	२०२
जयशंकर प्रसाद	२१०

*There is need of a type of critic who will essay the
task, especially difficult under existing
circumstances, of creating standards.*

(Irving Babbitt in "On Being Creative.")

भूमिका

इस पुस्तक में पाठकों को कहीं 'साहित्य की परिभाषा या स्वरूप' जैसा कोई शीर्षक नहीं मिलेगा, साथ ही उन्हें लेखक के प्रमुख निष्कर्षों को खोजने में कठिनाई हो सकती है। इस सम्बन्ध में अपेक्षित स्पष्टीकरण के लिये वह भूमिका लिखी जा रही है।

साहित्य रागवोधात्मक अनुभूति अथवा वैसी अनुभूति की लिखित भाषा में अभिव्यक्ति है। दृष्टि या चेतना के सम्मुख आनेवाले सभी विषयों के प्रति हम राग-विराग अनुभव नहीं करते, कारण यह है कि हम उन्हें अपने सुख-दुख में सम्बन्धित करके अपने जीवन की परिधि में नहीं ला पाते। हमारा साधारण जीवन बहुत थोड़े-से परिवेश से सम्बद्ध और उसी के प्रति प्रतिक्रियाशील होता है। भौतिक और सामाजिक विज्ञान हमारी बोध-चेतना का विस्तार करते हैं, तब हम महसूस करते हैं कि हमारा सुदूर दीखने-वाला भौतिक-सामाजिक परिवेश देश-काल में फैली हुई अनन्त वास्तविकता का अंग है और वह उस वास्तविकता के संचालक जटिल नियमों से नियन्त्रित है। इस प्रकार शिक्षा द्वारा हम अपने जीवन को एक और विस्तृत प्रकृति-जगत से और दूसरी ओर इतिहास एवं आर्थिक-राजनैतिक शक्तियों या संगठनों से सम्बद्ध करके देखना सीखते हैं।

प्रकृति और समाज के यथार्थ के अतिरिक्त एक तीसरी चीज भी है जो, उन दोनों का कार्य होते हुए भी, उनसे स्वतन्त्र रूप में हमारे जीवन को प्रभावित करती है; यह तीसरी वस्तु वे कल्पनाएँ हैं जो मनुष्य आपसी तथा अपने और वास्तविकता के सम्बन्धों को लेकर बनाता है; ऐसी कल्पनाओं को हम सिद्धान्त और विश्वास, आदर्श, परम्परा आदि नामों से पुकारते हैं। हमारे तथाकथित नैतिक नियम इन्हीं कल्पनाओं का प्रभावशाली अंग हैं।

साहित्य जीवन और जगत को केवल इस दृष्टि से देखता है कि कहीं और कैसे वह हमारे सुख और दुख, दर्प और क्षोभ, अह्लाद और उद्वेग का कारण बन जाता है।

हमारे सुख-दुख, उल्लास और क्षोभ के बहुत से हेतु हमारे निकट सा० चि० प०—१

परिवेश में व्याप्त हैं—प्रकृति के रूपों में, प्रणय के पात्र में, शिशु में, तथा मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार में। साहित्य इन हेतुओं का प्रत्यक्षीकरण करता है। गीतकाव्य अपेक्षाकृत सरल वास्तविकताओं का अंकन करता है, नाटक या उपन्यास अधिक जटिल यथार्थ का। सुख-दुःख, हर्ष और उद्वेग के सरल हेतु प्रायः हमारी जीव-प्रकृति और उसकी निकटवर्तिनी मनोवैज्ञानिक प्रकृति से सम्बन्ध रखते हैं; साहित्य में उनका महत्वपूर्ण स्थान है। किन्तु क्योंकि मनुष्य सामाजिक जीव है अतः वह साहित्य में जटिल सामाजिक यथार्थ को भी स्थान देता है। इस प्रकार साहित्य में बुराई-भलाई, शुभ-अशुभ आदि के विश्लेषण के अवसर उपस्थित होते हैं।

यातायात के साधनों की वृद्धि और विश्व के भौगोलिक-आर्थिक एकीकरण के साथ विभिन्न मानव-समूहों के सुख-दुःख भी नितान्त संकुल रूप में सम्बन्धित हो गये हैं—आज सारा विश्व एक समाज बनाता जा रहा है। फलतः आज के साहित्यकार का (सामाजिक) दायित्व और कार्य दोनों गुरुतर हो गये हैं।

प्रथम श्रेणी का अथवा उच्चतम कोटि का कलाकार मरी दृष्टि में वह है जो जीवी-मनोवैज्ञानिक प्रकृति की विवृति के साथ-साथ अपने समाज की जटिल वास्तविकताओं का उद्घाटन करने की क्षमता रखता है।

‘मेघदूत’, ‘इन्दुमतीस्वयंवर’ आदि के गायक कालिदास ने रघुवंशियों के चरित्र की विवृति के बहाने इस बात का प्रमाण दिया है कि वह सम-कालीन भारत के नैतिक-चारित्रिक आधारों से अनभिज्ञ न था। यही बात अन्य महान् कलाकारों पर लागू है।

किन्तु वह प्रत्येक कलाकार श्रेष्ठ कवि हो सकता है जो जीवन के एक-दो अंगों की मार्मिक विवृति कर सकता है। विहारीलाल इस कोटि में आते हैं। सद्य ही इन मानों का रटे हुये निदमों के रूप में प्रयोग नहीं किया जा सकता। भारतीय गाँवों और ग्रामीण जीवन के नितान्त यथार्थ चित्र देते हुए सूर ने जीवी-मनोवैज्ञानिक प्रकृति को छूनेवाली वास्तविकताओं का इतना पूर्ण अंकन किया है कि उनका स्थान, तुलसी और कालिदास से भी ऊपर, वाल्मीकि, व्यास, होमर, दान्ते, शेक्सपियर, टॉल्स्टाय जैसे ए-१ अर्थात् उच्चतम-प्रतिभासम्पिणियों के साथ है।

कल्पना और वास्तविकता

कल्पना अनुभूत यथार्थ के संचार का उपकरण है। आपके पास यदि कुछ फर्निचर है, तो आप उसे सनेतुकूल अनेक क्रमों में रखकर अपनी कवि

का परिचय दे सकते हैं। एक ही परिस्थिति में मनुष्य कई तरह की प्रतिक्रिया कर सकता है, गणित की एक ही समस्या को कई तरह हल किया जा सकता है। इस प्रकार की विविधता मानव स्वभाव के साथ जुड़ी है। किन्तु इस विविधता की सीमा है, अन्यथा हम कभी दूसरों के स्वभाव, चरित्र एवं सम्भाव्य प्रतिक्रियाओं का अनुमान ही न कर सकें और हमारे संगी-साथी हमारे लिये पहली बन जायें।

कोरी कल्पना-शक्ति कुछ दूर तक ही श्रेष्ठ साहित्य की सृष्टि में सहायक होती है; समृद्ध सृजन के लिये यह जरूरी है कि साहित्यकार की चेतना यथार्थ के प्रभूत चित्रों से परिपूर्ण या समृद्ध हो। कम समृद्ध अनुभूति वाला कलाकार प्रायः चेतनागत तत्वों के निपुण ग्रथन की ओर अधिक ध्यान देता है—यह निपुणता यथार्थ की जटिलता को नहीं, रचयिता की प्रतिभा-चातुरी को ही अधिक प्रतिफलित करती है। इस प्रकार की निपुणता एक हद तक प्यारी लगती है, फिर वह एकरसता और जब पैदा करने लगती है।

इसीलिए जो लेखक पुराने कवियों द्वारा दृष्ट यथार्थ के ही नये संगठन उपस्थित करते हैं वे प्रायः कला-साहित्य के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान नहीं पाते। 'रत्नाकर' कुछ ऐसे ही कवि हैं।

इन विचारणाओं से एक बात जो स्पष्ट रूप में सामने आती है वह है—साहित्य में बोधतत्व की प्रधानता। इस मन्तव्य को हम "विभावों की मुख्यता" का सिद्धान्त भी कह सकते हैं।

साहित्य का रागतत्व उसके बोधतत्व से ही लक्षित या निरूपित होता है। यदि बोध-चेतना का विषय घिराट्ट है तो राग-चेतना उदात्त एवं ओजस्विनी होगी, यदि बोध-विषय सूक्ष्म है तो राग-चेतना भी सूक्ष्म सम्वेदनाओं (Feelings) का रूप लेगी, विपुल आवेग का नहीं।

बोधतत्व की सम्बद्धता में ही रागतत्व की अभिव्यक्ति या व्यंजना सम्भव है—शायद रस की व्यंग्यता के मूल में यही प्रतीति है। बोधतत्व का निरालापन ही एक युग अथवा कलाकार के साहित्य को दूसरे से भिन्न करता है। साहित्यिक विकास का अर्थ भी बोधतत्व का विकास है।

किसी युग में हम क्या देखते हैं और क्या नहीं, यथार्थ का कौन रूप हमें जँचता है और कौन नहीं, यह युग की अथवा हमारी सांस्कृतिक रुचि पर निर्भर करता है। युग-विशेष की नैतिक-सांस्कृतिक मान्यताएँ समकालीन कला के बोधपक्ष को निर्धारित और निरूपित करती हैं।

किन्तु बोध-पक्ष की प्रधानता का यह अर्थ नहीं कि कलाकार किसी भी

प्रकार के यथार्थ का चित्रण कर दे। कला में यथार्थ के वे ही रूप ग्राह्य हो सकते हैं जो मनुष्य के सुख-दुःख, हर्ष-उद्वेग से सन्तुष्ट कर दिये गये हैं। सामाजिक यथार्थ के चित्रण में इस प्रकार का सम्बन्ध स्थापित करने के लिये कभी-कभी लम्बी कार्य-कारण-शृंखला का संकेत आवश्यक हो सकता है। छायावाद की कमतर रचनाओं में कल्पना-निर्मित ऐसे चित्रों को खड़ा किया गया है जो रागात्मिका वृत्ति का उन्मेष नहीं करते। इस प्रकार का चित्र-संगठन अमार्मिक कहा जा सकता है।

इस दृष्टि से देखने पर रागात्मकता की प्रधानता दिखाई पड़ती है। वास्तव में यह जीव-प्रकृति के महत्व का सच है। अन्ततः हमारे लिये वही यथार्थ महत्व रखता है जिसे देखने को हम अन्तःप्रकृति एवं स्वार्थ-दृष्टि द्वारा बाध्य हैं, जो हमारे जीवन के लिये सुख-दुःख-रूप मार्थकता रखता है। यहाँ 'हमारे जीवन' से मतलब है मानवता का सामान्य जीवन, और 'स्वार्थ-दृष्टि' से तात्पर्य है मानवता के उस सामान्य जीवन की अपेक्षा से हित-अनहित की दृष्टि।

*

*

*

सुख-दुःख, सन्तोष-असन्तोष की मार्मिक एवं व्यापक परिस्थितियों के निर्देश और विश्लेषण से साहित्य में तीव्रता और गहराई आती है। साहित्य की दृष्टि से उच्च कोटि का व्याख्या-सूत्र वह है जो अकस्मात् जीवन की किसी व्यापक विशेषता या परिस्थिति का सन्क्षेप में प्रकाशन कर दे। साहित्यकार द्वारा संकेतित सिद्धान्त का साधारणीकरण अर्थात् रागात्मक ग्रहण संभव होना चाहिए।

इन्द्रिय-ग्राह्य रूप-रंग और ध्वनियाँ ही नहीं, मनुष्यों के पारस्परिक राग-द्वेष, प्रेम, त्याग और संघर्ष ही नहीं, जीवन की संभावनाओं के आधार पर कल्पित आदर्श, एवं जीवन के अनुचिन्तन से उत्पन्न आशा-निराशा, हर्ष-विषाद के "मूड" भी साहित्य के चिरन्तन और महत्वपूर्ण विषय हैं।

हमारी इच्छा का विषय प्रायः हमारे व्यक्तित्व से बाहर होता है— कोई वस्तु या व्यक्ति, किसी का प्रेम या प्रसन्नता, किसी परिस्थिति का परिवर्तन; जिसे हम आदर्श कहते हैं वह परिस्थितियों के उन संगठन का नाम है जिसे चरितार्थ बनने के लिये वाग्याओं से संघर्ष या प्रयत्न अपेक्षित है। फलतः केवल अन्तर्जगत, अर्थात् इतर जगत से निरपेक्ष व्यक्ति का अन्तःकरण, साहित्य का विषय शायद ही कभी होता है।

साहित्य में हम भीतर की किसी चीज़ को व्यक्त करते हैं यह धारणा उत्पन्न होने का मुख्य कारण यह है कि हम विषय-जगत से बटोरे हुए अनुभव-व्यंजनों को अपनी कल्पना द्वारा यथेच्छ नये रूपों में संगठित करते

हैं। यह संगठन हमारी इच्छा अथवा सांस्कृतिक दृष्टि पर निर्भर रहता है। किन्तु संप्राण साहित्य में यह संगठन यथार्थ के नियमों का अनुवर्ती होता है; अतः वह स्वाभाविक लगता है, और यह भ्रम उत्पन्न करता है कि 'ऐसा ही कुछ हमने देखा था सोचा था।' इसके विपरीत 'अलिप्त लैला' जैसी कथाएँ हमारी स्वप्न देवने अथवा मनोरंजन बनाने की पलायन-शक्ति को व्यक्त और पुष्ट करती हैं।

किसी देश या जाति का स्थायी कल्याण वही साहित्य कर सकता है जिसके विधायक तत्त्व अनुभूत यथार्थ से जुड़े गये हैं। श्रेष्ठ साहित्य युग की शक्तियों, युग के नर-नारियों, युग की आशाकाङ्क्षाओं, उसकी सुख-दुख तथा चरित्र-सम्बन्धी संभावनाओं से ठोस परिचय कराता है।

प्रायः अल्पप्राण कलाकार विगत युग के सम्मानित आदर्शों की दुहाई देता हुआ अपने युग के यथार्थ और उसकी जरूरतों की उपेक्षा करता है। इसके विपरीत महाप्राण कलाकार देश या जाति को अपने जटिल युग से परिचित कराता हुआ उन्हें उस युग में विपुल एवं दृढ़ भाव से जीवित रहने की प्रेरणा देता है।

विपुल एवं दृढ़ जीवन के लिये विवेक चाहिए। यह विवेक वैराग्य का नहीं, यथार्थ के निकट परिचय का द्योतक है। 'महाभारत', 'किताबतुर्जनीय', 'गुधुवंश' आदि ग्रन्थों में ऐसा ही विवेक संचित है।

यथार्थ और आदर्श

महाप्राण साहित्य के विधायक तत्त्व युग-जीवन के यथार्थ से चयन किये जाते हैं। इन तत्वों का किस-किस प्रकार का संगठन, युग-शक्तियों का कैसा उपयोग, नर-जीवन को विपुल एवं मनोह्र बना सकता है यह संकेत करना ही कलाकार का आदर्शवाद है। इस आदर्श-साधना का एक निषेध-मूलक पहलू भी है - अर्थात् उन परम्पराओं एवं (युगीन) शक्तियों का भंडाफोड़ करना जो जीवन-धारा को रुद्ध या कलुषित करनेवाली हैं।

बदलते हुए यथार्थ के सन्दर्भ में प्रत्येक युग को आदर्श जीवन का ढाँचा या ढाँचे फिर से खोज करने पड़ते हैं। कोई भी जीवित जाति विगत युगों के चिन्तन और आदर्शों को समग्रता में स्वीकार करके नहीं चल सकती। जीवित जाति के सदस्य किसी भी क्षेत्र में अकर्मण्य नहीं रह सकते; वे यथार्थ के आह्वान को सुनने के अश्वस्त और सतर्क होते हैं; वे अतीत से चिन्तन और कर्म की प्रेरणा लेते हैं, पर उन चिन्तन और कर्म का प्रयोग वर्तमान यथार्थ को समझने और उसकी संभावनाओं का समुचित उपयोग करने में करते हैं।

‘आप अपना उद्धार करें’, यह सीख व्यक्ति की भाँति प्रत्येक युग पर भी लागू है। जीवन-विवेक प्राप्त करने के लिये (व्यक्ति की भाँति) प्रत्येक युग को स्वतंत्र साधना करनी पड़ती है। अतः, दो युगों के महान् विचारकों की भाँति, किन्हीं दो युगों के महान् कलाकार एक-दूसरे की आवृत्तिमात्र नहीं हो सकते।

* * *

* * *

* * *

किसी युग में वे ही कृतियाँ प्रसिद्ध और प्रभावशाली हो पाती हैं जो उस युग के यथार्थ (अर्थात् उसकी संचालक शक्तियाँ एवं आशाकाङ्क्षाओं) और उसकी संभावनाओं को सशक्त अभिव्यक्ति देती हैं। आगे आनेवाली पीढ़ियाँ ऐसी कृतियों में विगत जीवन के परिपूर्ण चित्र देखती हैं। ऐसे चित्रों के आकलन द्वारा हम अपने जीवन को विपुलता या विस्तार देते हैं।

समाजशास्त्रीय आलोचना का काम दो चीज़ों का उद्घाटन करना है; एक, यह कि युग-विशेष ने किस प्रकार किसी कृति को उसका वर्तमान रूप दिया; दूसरे, युगीन यथार्थ के संभाव्य संगठनों को प्रस्तुत करके उस कृति ने सामाजिक प्रगति पर क्या प्रभाव डाला। इसके विपरीत विशुद्ध कलात्मक दृष्टि वाला समीक्षक यह देखने की चेष्टा करेगा कि कलाकार ने अनुभूत यथार्थ को कितनी सघन और सरस अभिव्यक्ति दी है, और अभिव्यक्त यथार्थ कितना विस्तृत एवं जटिल है।



आलोचना का अधिकार—१

काव्य-साहित्य के सम्बन्ध में प्रायः प्रत्येक व्यक्ति, चाहे वह सुशिक्षित हो या अर्द्ध-शिक्षित, अपने को आलोचना करने का अधिकारी समझता है। यह कुछ अद्भुत है, पर अस्वाभाविक नहीं। बात यह है कि साहित्य एक सार्वजनिक अथवा जनतन्त्रात्मक कला है, संगीत और चित्रकला की भाँति कुछ खास लोगों की चीज़ नहीं। उसका रस लेने की किंचित क्षमता प्रायः सभी में वर्तमान रहती है। किन्तु फिर भी लोग जिस तेज़ी से साहित्यिक कृतियों का मूल्यांकन करने अथवा उन पर निर्णयात्मक सम्मति प्रकट करने को दौड़ पड़ते हैं, उसे देखकर आश्चर्य ही होता है।

वस्तुतः आलोचना एक शास्त्र है और किसी भी शास्त्र को आत्मसात् करने में कुछ समय लगता है। साहित्य का रस लेने की क्षमता एक बात है और उसकी आलोचना करने की योग्यता सर्वथा दूसरी। इस तथ्य को प्रायः अधीत लोग भी भूल जाते हैं। साहित्य का रसास्वादन अपेक्षाकृत एक मूक एवं निष्क्रिय व्यापार है, जब कि आलोचना मुखर और सक्रिय होती है। पहली क्रिया संश्लेषण या समन्वयात्मक है, दूसरी विश्लेषणात्मक; पहली ग्रहणात्मक है, दूसरी प्रदान या व्यंजनात्मक। आलोचना में अपनी भावनाओं या विचारों को दूसरों की चेतना में संक्रान्त करना पड़ता है। इसका यह अर्थ नहीं कि साहित्य का अध्ययन करते समय हमारी वृत्ति अ-जागरूक या अ-बौद्धिक होती है; किन्तु उस काल हमारी राग-बोधात्मक वृत्ति का विषय कुछ दूसरा होता है। उस समय हम मुख्यतः काव्यानुभूति को उसकी समग्रता में पाने को उत्सुक होते हैं। काव्याध्ययन के क्षणों में ग्रहमाण अनुभूति के सामंजस्य-असामंजस्य आदि की चेतना रह सकती है; पर उनके हेतुओं की नहीं। इसके विपरीत आलोचना का विषय ग्रहीत अनुभूति के विशेष प्रकार की होने के इन हेतुओं का निर्देश है।

तो, सफल आलोचक बनने के लिए किस प्रकार की योग्यता या योग्यताओं का सम्पादन अपेक्षित है? प्रसिद्ध जीवनी-लेखक लिटन स्ट्रैची ने इतिहासकार के आवश्यक गुणों के सम्बन्ध में लिखा है कि इतिहासकार में

तीन बातें होनी चाहिए—घटनाओं को ग्रहण या आत्मसात् करने की योग्यता, उनका वर्णन कर सकने की योग्यता और एक दृष्टिकोण। थोड़े-से परिवर्तन से हम कह सकते हैं कि साहित्य के आलोचक में तीन योग्यताएँ होनी चाहिए—साहित्यिक कृति को पहचानने अथवा कलात्मक अनुभूति को ग्रहण करने की योग्यता, उस कृति या अनुभूति को विशेषताओं की भाषा में व्यक्त कर सकने की योग्यता और उसके मूल्यांकन के लिए एक दृष्टिकोण। अब हम क्रमशः इन अभीष्ट योग्यताओं का स्वरूप समझाने की चेष्टा करेंगे।

जो व्यक्ति काव्य-साहित्य का रस ग्रहण कर सकता है, उसे हम भावुक या सहृदय कहते हैं। यह भावुकता आलोचक का पहला आवश्यक गुण है। जो रसज्ञ या भावुक नहीं है, जो काव्य-कृति या काव्यानुभूति को देखते ही नहीं पहचान या हृदयङ्गम कर लेता, वह आलोचक नहीं बन सकता। सफल आलोचक होने से पहले मनुष्य को सफल पाठक होना चाहिए। क्योंकि साहित्यकार अपनी अनुभूति की भाषा के प्रतीकों में व्यक्त करता है, इसलिए प्रत्येक पाठक और आलोचक का भाषा से प्रगाढ़ परिचय होना चाहिए। और चूँकि काव्यगत अनुभूति एक विशिष्ट रसमयी होती है, इसलिए उसमें विशिष्ट रसग्राहिता की उपस्थिति अनिवार्य रूप से आवश्यक है। यह भी स्पष्ट है कि विद्वान् साहित्यकारों की कृतियाँ समझ सकने के लिए पाठकों और आलोचकों की सुशिक्षित होना चाहिए। वस्तुतः माधारण पाठकों की अपेक्षा आलोचकों का ज्ञान-भण्डार कहीं अधिक सम्पन्न होना चाहिए।

यदि पाठकों और भावी आलोचकों की रसग्राहिणी शक्ति का स्वाभाविक रूप में विकास हो, तो सम्भवतः उसकी इतनी कमी, उसमें इतना विकार, न हो। किन्तु वस्तुस्थिति यह है कि हमारी काव्याभिरुचि का विकास काव्य-शास्त्र-सम्बन्धी मत-मतान्तरों के बीच होता है। हमारे शिक्षकों का उद्देश्य हमारी काव्य-साहित्य का रस ग्रहण करने की शक्ति को प्रबुद्ध और पुष्ट करना नहीं, अपितु कुछ विशिष्ट आलोचना-प्रकारों से परिचित कराकर परीक्षा में 'पास' कराना-भर रहता है, जिसके फल-स्वरूप हमारी वह शक्ति नितास्त विकृत या क्लृप्तित हो जाती है। हम यह नहीं कहते कि 'आलोचना के सिद्धान्तों' की शिक्षा अवाञ्छनीय है; पर इन सिद्धान्तों से परिचय प्राप्त करने से पहले छात्रों की रसग्राहिणी शक्ति को काफ़ी पुष्ट हो जाना चाहिए, जिससे वे इस प्रकार के विभिन्न सिद्धान्तों का आपेक्षिक महत्व आँक सकें।

इस विकृति का प्रभाव पाठकों, आलोचकों तथा साहित्यकारों तीनों पर देखा जा सकता है, और उसका कुफल साहित्यकारों तथा सम्पूर्ण जालीय

साहित्य को भोगना पड़ता है। तीनों में सबसे ज्यादा अपराधी आलोचक होता है, क्योंकि वह साक्षात् पाठकों को और उनके माध्यम से साहित्यकारों को प्रभावित करता है—उनके मूल्यांकन का स्वरूप और कभी-कभी काव्य-सृष्टि की दिशा निर्धारित करता है। (प्रभावशाली आलोचक पाठकों के ही नहीं, लेखकों के भी दृष्टिकोण में परिवर्तन ला देते हैं।) 'काव्य' और 'अकाव्य' तथा अच्छे और बुरे काव्य को स्वाभाविक रसग्राहिणी शक्ति द्वारा पहचानने से असमर्थ, 'वादों' की मदद पिए हुए आलोचक अच्छे साहित्यकारों को उपेक्षा या विरोध द्वारा मार डालते हैं और बुरे काव्य तथा साधारण लेखकों को थोड़े समय के लिए आसमान पर चढ़ा देते हैं।

साहित्य के इतिहास में हमारे उपर्युक्त कथन के निदर्शन दुर्लभ नहीं हैं। जब बाणभट्ट ने सुबन्धु की 'वात्सवदत्ता' के लिए कहा कि 'उसने अवश्य ही कवियों के अहंकार को चूर कर दिया है,' तो वह अपनी स्वाभाविक रसग्राहिणी शक्ति से काम न लेकर आलोचकों के प्रभाव द्वारा विवृत बुद्धि से निर्णय कर रहा था। विशिष्ट आलोचकों को प्रसन्न करने के लिए ही उसने अपनी कृतियों में प्रसाद-गुण की इत्याद कर डाली और उन्हें दुर्बल श्लेष के भार से लाद दिया। उत्तरकालीन संस्कृत साहित्य में जो कुत्रिम और दुरुह रचनाएँ हुईं, उनका अधिकांश श्रेय (?) उस समय के आलोचकों को है। आश्चर्य है कि भारवि-जैसे महाकवि भी इन कुत्रिमवादों के प्रभाव से न बच सके। भारवि ने जो एकान्तरी श्लोक या प्रंतियाँ लिखने की चेष्टा की है, और सरदार ने जो कूटाद लिखे हैं, वे इस बात का निदर्शन हैं कि महाकवि भी अपनी रसग्राहिता को छिपाने देने दे सकते हैं। जिस आलोचक ने रस को मुर, तुलसी को शशि और केशव को उडुगण कहा, वह रसज्ञ नहीं था, ऐसी बात नहीं (अन्यथा वह सरस्वतलसों को कैसे पहचानता?) किन्तु उसकी सिद्धान्तवादिता ने उसकी रसग्राहिता को बहुत-कुछ अभिभूत कर रखा था।

प्रसिद्ध उपन्यासकार टॉल्स्टॉयने अपने जगतप्रसिद्ध निबन्ध 'कला-कला है?' में लिखा है कि साधारण लोगों की अपेक्षा आलोचकगण कला की रसग्राहिता में मंदीव पड़े रहे हैं। यही कारण है कि साहित्यकारों तथा अन्य कला-सेवियों ने प्रत्येक युग में आलोचकों की शिकायत की है। यही कारण है कि कौटिल्य और अथर्वभूति-जैसे कवि अपने जीवन-काल में यथेष्ट प्रसिद्धि न पा सके। मूर्तिकला और चित्रांकन के इतिहास में भी इस प्रकार के बहुत-से उदाहरण मिलेंगे। विख्यात मूर्तिकार माइकेल एंजेलो अपने जीवन-काल में दरिद्र रहा और दरिद्रता के भार से ही अकाल मृत्यु का मार हुआ। उसीसर्वी [?] में प्रतिभाशाली प्रकृति-चित्रकला केवल सिर्फ इसलिये शीघ्र प्रसिद्ध नहीं हो

मका कि वह विशुद्ध प्राकृतिक दृश्यों के चित्र खींचता था, उन्हें किसी मानव-व्यापार से सम्बद्ध नहीं कर देता था। इसके विपरीत नाम मात्र के मानवी विषयों का प्रवेश कराने के कारण टर्नर नामक दूसरा प्रकृति-चित्रक सहज ही प्रसिद्ध हो गया। मनस्वी कार्टेविलने कहा--‘मेरा विश्वास है कि चित्र-कला में विशुद्ध प्राकृतिक चित्रों के लिए भी जगह है।’ प्रख्यात अमरीकी चित्रकार हिसलर के कला-सौन्दर्य को रस्किन-जैसा रसज्ञ आलोचक भी नहीं देख सका था। इसीलिए हम कहते हैं कि आलोचक का पहला महत्वपूर्ण बांछनीय गुण साहित्यिक कृति को पहचानने अथवा कलात्मक अनुभूति को ग्रहण करने की क्षमता है। ‘आलोचना के सिद्धान्तों’ का प्रयोग करने से पहले आलोचक को अपनी स्वाभाविक रसग्राहिता से यह ज्ञान मकना चाहिए कि कोई कृति साहित्य है या नहीं, और वह अच्छा साहित्य है या बुरा, साधारण कृति है या असाधारण। वह विशिष्ट आलोचना-सिद्धान्तों का मनन और स्वीकार करे, पर उनके द्वारा अपनी नैसर्गिक रसग्राहिता को विकृत न होने दे। हमारा विश्वास है कि आलोचना ग्रन्थों-विशेषतः आलोचना के सिद्धान्तों-के अध्ययनकी अपेक्षा थोड़ा-सा मनोविज्ञान, नैतिशास्त्र और दर्शन पढ़ना काव्य-साहित्य को समझने के लिए ज्यादा अच्छी तैयारी है।

महाकवियों और महान् साहित्यकारों की कृतियों के अध्ययन से साहित्यिक अभिव्यक्ति का सर्वाङ्गीण विकास हो सकता है। इस सम्बन्ध में आधुनिक पाठक और आलोचक अति प्राचीन अध्येताओं और साहित्य-शास्त्रियों से, जिन्हें कम महान् कृतियाँ प्राप्त थीं, अधिक भाग्यशाली हैं। किन्तु सभ्यता की प्रगति के साथ ही साहित्यिक व्यंजनाओं और व्यंजित भावों की जटिलता में भी वृद्धि हुई है, और उनके द्वारा जगाई गई जटिल प्रतिक्रियाओं को वाणी द्वारा प्रकट करना कहीं अधिक कठिन हो गया है। एक कविता को सुनकर रससिक्त हो जाना अथवा ‘वाह’ कर देना सरल है; किन्तु क्यों वह कविता हमें एक विशिष्ट दंग से प्रभावित करती है, इसका उत्तर देना सहज नहीं है। किसी साहित्यिक कृति या अनुभूति की विशेषताओं को भाषा में व्यक्त कर सकना उन विशेषताओं के अनुभव से एक भिन्न और कठिन व्यापार है। कृति या अनुभूति की प्रभावोत्पादकता के हेतुओं को खोज हमें कुछ हद तक उस अनुभूति के बाहर, कृति-विशेष के बौद्धिक और रसात्मक, भूत और अमूर्त उपादानों अर्थात् व्यंजक संकेतों और प्रतीकों की ओर ले जाती है। हमारा काव्यानन्द आत्मनिष्ठ होता है; पर उसे जगासेवाले हेतुओं को समाज की भाषा में समाज-ग्राह्य रूप देना पड़ता है। इस प्रकार के प्रयत्न से ही आलोचन-क्रिया शुरू होता है।

क्या आलोचना के इस अंग का निर्वाह एक 'दृष्टिकोण' के बिना हो सकता है ? उत्तर यह है कि दृष्टिकोण का सर्वथा अभाव भले ही न रहे, पर उसका ज्ञात भाव से उपयोग बचाया जा सकता है । आनन्द या विरक्ति के जिन हेतुओं की ओर आलोचक संकेत करता है, वे इतने सामान्य हो सकते हैं कि पाठकों को बिना किसी प्रकार की सिद्धान्तवादिता के ग्राह्य हो सकें । पर इसमें सन्देह नहीं कि इन दोनों व्यापारों को सर्वथा अलग नहीं रखा जा सकता । और जहाँ एक व्यापक और श्लाघ्य दृष्टिकोण का प्रभाव अनुभूति के विश्लेषण को अधिक स्पष्ट तथा मार्मिक बना देगा, वहाँ दूषित दृष्टिकोण का प्रभाव उसे अपूर्ण या एकांगी बना डालेगा । कुछ उदाहरणों से हमारा वक्तव्य स्पष्ट हो जायगा ।

पं० रामचन्द्र शुक्ल ने प्रकारान्तर से कहा है कि तुलसीदास राम-कथा के मर्मस्पर्शी स्थलों को पहचान सके हैं, जिससे सिद्ध होता है कि वे भावुक थे । उनकी यह उक्ति बिना किसी सिद्धान्तवादिता को अपनाए 'रामचरित-मानस' के अध्ययन से जगाई हुई एक लम्बी एवं व्यापक अनुभूति को सहज ही प्रकट कर देती है । किन्तु जब शुक्लजी तुलसी के मर्यादावाद के कारण उनकी प्रशंसा करते हैं, तब वे सिद्धान्तवादिता का आश्रय ले लेते हैं । कालिदास के निम्न दो पद्यों की परीक्षा कीजिए:—

(१) मन्दः कञ्चिदशः प्रार्थी गमिष्याम्युपहासताम्

प्रांशुलम्बे फले लोभादुद्व्याहुरिव वामनः ।

[अर्थात्—मन्दबुद्धि या स्वल्प प्रतिभावाला होते हुये भी महाकवियों के यश का अभिलाषी मैं उसी प्रकार उपहास का पात्र बनूँगा जैसे ऊँचे लटकते हुए, लम्बे व्यक्ति द्वारा प्राप्य, फल की ओर लोभ से हाथ उठानेवाला बौना ।]

(२) संचारिणी दीपशिखेव रात्रौ

यं यं व्यतीयाय पतिवरा सा

नरेन्द्र मार्गङ्ग इव प्रपदे

विवर्णभावं त न भूमिपालः ।

[अर्थात्—दीप-शिखा की भाँति संचार करती हुई पतिवरा दन्तुमती जिस-जिस राजपुत्र को छोड़कर चल देती थी, वह राज-मार्ग के प्रासाद की भाँति विवर्ण (अन्धकाराच्छन्न या शीहीन) हो जाता था ।]

ऊपर के दोनों पद्य सुन्दर हैं, और दोनों में बहुत ही व्यञ्जक उपमाओं का प्रयोग किया गया है । अतएव कोई आलंकारिक उनकी हृदयस्पर्शिता की व्याख्या करते हुए कह सकता है कि उनका हेतु उपमालंकार है । किन्तु वास्तव में वह विश्लेषण नितान्त अपूर्ण होगा । दोनों ही पद्यों की उपमाएँ

बहुत उपयुक्त हैं : किन्तु दूसरा पद्य पहले पद्य की अपेक्षा ज्यादा उच्च कोटि का काव्य है। पूछा जा सकता है, इसका क्या कारण है ? दूसरे पद्य में अधिक रस है ? हो सकता है, पर यह कथन भी हमें वस्तुस्थिति के तल तक नहीं ले जाता। बात यह है कि जहाँ पहले पद्य की उपमा हमारे सामने मात्र एक विनोदपूर्ण चित्र उपस्थित करती है, वहाँ दीपशिखा-सी इन्दुमती हमारी सौन्दर्य-वृत्ति का गम्भीर आलोड़न कर डालती है और उसके चल देने से राजाओं की सुख-कान्ति में होनेवाला द्रुत परिवर्तन हमें अपनी आकस्मिकता से अभिभूत कर लेता है। राजा-विशेष को छोड़कर सौन्दर्य-शिखा-सी इन्दुमती के चल देने की क्रिया कितनी सम्मोहन और कितनी प्रभावशालिनी है; कवि ने इसे एक ही घटना के दो भिन्न पहलुओं के दृष्टान्त से पूर्णतया व्यक्त कर वाला है। श्रीहर्ष का एक पद्य देखिए:—

नमोऽभिभूतस्तस्य च मन्मथश्रिया
निजस्य चित्तस्य च तं प्रतीच्छया
द्विधा नृपे तत्र जगत्त्रयी भुवा
नतभ्रुवा मन्मथविभ्रमोऽभवत् ।

[अर्थात्—राजा नल को देखकर उसके निरतिशय सौन्दर्य के कारण और उसके प्रति हृदय में लालसा जगने के कारण तीनों भुवनों की स्त्रियों को दोहरी काम-भ्रान्ति होती थी।]

यहाँ काव्य-सौन्दर्य का कारण न तो केवल 'भुवा-भुवा' का अनुप्रास है और न मन्मथ-विभ्रम शब्द का दोहरा अर्थ (कामदेव का भ्रम और कामदेव), जैसा कि शायद श्रीहर्ष को अभिप्रेत था। तीनों लोकों की सुन्दरियों के चित्त नल को देखकर चंचल हो जाते थे, यह विनोदपूर्ण व्यापक दृश्य ही मस्तिष्क को स्पर्श करनेवाला है। 'विभ्रम' के बदले 'जगत्-त्रयी' शब्द का प्रयोग इस व्यापकता पर गौरव दे देता है। यहाँ यह स्पष्ट है कि नल में 'कामदेव की भ्रान्ति' का आरोप नितान्त गौण घटना है, और वह परिस्थिति की गम्भीरता को कम करके उसे विनोद का पुट दे देती है। अनुप्रास का भी यही असर होता है। प्रगल्भ अनुप्रास सर्वत्र शब्द-साम्य में अर्थ-वैचित्र्य की उपस्थिति से हमें विस्मित या चमत्कृत करता है, जो गम्भीरता की भावना के लिए घातक है। यह श्रीहर्ष के उपयुक्त ही है। (इन्दुमती-स्वयंवर की घटना एक गम्भीर त्रास है, और वह ज्यादा गहरी प्रतिक्रिया जगाती है।)

ऊपर के विश्लेषण में हमने ज्ञात भाव से किसी दृष्टिकोण को नहीं अपनाया है। यह भी स्पष्ट है कि किसी दूषित दृष्टिकोण (जैसे अलंकारवाद) को

अपना लेने पर यह विश्लेषण स्वभाव ही सकता है। इस प्रकार का विश्लेषण करना सरल नहीं है, इसे हम एक उदाहरण देकर स्पष्ट करेंगे।

प्रेमचन्द की भाषा में एक विशेष वर्ग की पूर्णता है। वह न तो अपने वक्तव्य को अस्पष्ट या धुँधला छोड़ती है और न वक्तव्य के पारे किसी अव्यक्त या अनिर्वाच्य की ओर रहस्यमय संकेत ही करती है। उसकी इस विशद पूर्णता की व्याख्या श्री जैनेन्द्रकुमार के मुख से सुनिए—“उनकी सुस्त-दुस्त भाषा पर, उनके सुजड़ित वाक्यों पर, मैं किसी से कम मुग्ध नहीं हूँ। बात को ऐसा सुलझाकर कहने की आदत मैं नहीं जानता, जैने और कहीं देखी है। बड़ी से बड़ी बात को बहुत उत्सर्ग के अवसर पर ऐसे सुलझाकर थोड़े से शब्दों में भरकर, कुछ इस तरह से कह जाते हैं, जैसे वह गूढ़, गहरी, अप्रत्यक्ष बात उनके लिये नित्य-प्रति प्रेरक व्यवहार की जानी-पहचानी चीज हो। इस तरह जगह-जगह उनकी रचनाओं में ऐसे वाक्यांश बिखरे पड़े हैं, जिन्हें जी चाहता है कि आदमी कण्ठस्थ कर ले। उनमें ऐसा कुछ अनुभव का मर्म भरा रहता है।... उनकी भाषा का क्षेत्र व्यापक है, उनकी कलम सब जगह पहुँचती है; लेकिन अँधेरे से अँधेरे में भी वह धोका नहीं देती। वह वहाँ भी सरलता से अपना मार्ग बनाती चली जाती है। स्पष्टता के मीदान में प्रेमचन्द सहज अविजेय हैं। उनकी बात निर्गुण, खुली, निश्चिन्त होती है।” (प्रेमचन्द की कला)

जैनेन्द्र ने प्रेमचन्द की भाषा में किमी विशेषता का अनुभव किया है और उस विशेषता को समझने योग्य भाषा में व्यक्त करने के लिए, पाठक देखें, उन्हें कितना परिश्रम करना पड़ा है। सम्भवतः उनका अन्तिम वाक्य सबसे अधिक व्यक्त है। वह प्रेमचन्द की भाषा के साथ ही उनके वक्तव्य की विशेषता को और भी इंगित करता है। वास्तव में शैली की विशेषता अधिकतर वक्तव्य विषय की ही विशेषता होती है। दोनों में विस्म-प्रतिविम्ब भाव रहता है। प्रेमचन्द दुनिया का समुद्र के कर्म-जगत से सम्बद्ध करके, व्यावहारिक दृष्टिकोण से, देखते हैं; इसीलिए उनको उक्तियों में इतनी सफाई और अनुभूति भरी रहती है।

पाठकों ने देखा कि जैनेन्द्र-जैने तार्किक मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण लेखकों को भी अनुभूत साहित्यिक विशेषताओं को व्यक्त करने में आयास होता है। इससे ये अनुमान कर सकते हैं कि दृष्ट, प्रकार की योग्यता का सम्पादन कितना कठिन है। किन्तु आलोचक बनने के लिए यह योग्यता अनिवार्य है। इसके अभाव में आलोचक वृत्ति-विशेष के बारे में आलोचना-शास्त्रों के जुने हुए शब्द (उपमा, उपमेधा, स्त, ध्वनि इत्यादि) अथवा कुछ रदी

हुई बातें कहने के अतिरिक्त कुछ न कर सकेंगे। विहारी के निम्नलिखित दोहे में, जो 'सतसई' के सर्वश्रेष्ठ दोहों में है, क्या विशेषता है, यह आप यदि हमसे पूछें, तो हम सहसा कोई उत्तर न दे सकेंगे, यद्यपि उसके करुण सौन्दर्य का हमने बार-बार अनुभव किया है। दोहा इस प्रकार है :—

स्याम-सुरतिकर राधिका तकलि तरनिजा-तीर।

अंसुवन करत तरौंस को खनिक खरौंदों नीर॥

इसी प्रकार टेनीसन की निम्न पंक्तियों के जादू का क्या रहस्य है, यह कोई संगीत-प्रेमी ही शायद बता सके :—

Music that gentlier on the spirit lies

Than tired eyelids upon tired eyes.

एक बात और। काव्य-साहित्य की विशेषताओं को भाषा में प्रकट करने के लिए 'जीवन' से सम्बद्ध सभी शास्त्रों का कुछ ज्ञान अपेक्षित है। तीसरी योग्यता, मूल्यांकन के दृष्टिकोण, के सम्पादन के लिए तो यह और भी आवश्यक है। किन्तु इस पर विस्तार से अगले लेख में विचार किया जायगा।

(फरवरी, १९४४)

अतिरिक्त टिप्पणी

लेखक का यह आलोचना-सम्यन्धी पहला निबन्ध है। हमारा अनुमान है कि वह आलोचना नामक व्यापार का प्रारम्भिक परिचय देने के लिये उपयुक्त है। अन्यत्र हमने आलोचना को "रसानुभूति की बौद्धिक व्याख्या" कहा है।

यहाँ पाठक दो-एक बातें नोट कर लें। 'रघुवंश' के पद्यों में अलंकार (उपमा) का प्रयोग वस्तु-चेतना को विशद बनाने के लिये हुआ है और रस का पोषक साधन है। श्री हर्ष के पद्य में 'दोहरी काम-भ्रान्ति' तथा 'भुवो-भ्रवा' में सन्निहित अलंकार उक्ति-चातुर्य के द्योतक अतएव चमत्कार के विधायक हैं। तीनों भुवनों की स्त्रियों के उल्लेख में जो अतिशयोक्ति का अंश है वह भी वाक्पटुता या विदग्धता का परिचायक है। निबन्ध में कहा गया है कि यह चमत्कार वस्तुस्थिति की गम्भीरता को कम कर देता है। यह मन्तव्य विचारणीय है।

आलोचना का अधिकार—२

पिछले लेख में हमने कहा है कि आलोचक में रस-ग्रहण की क्षमता के अतिरिक्त कृति-विशेष को रसमय (या नीरस) बनानेवाले उपादानों की ओर संकेत करने की योग्यता भी अपेक्षित है। वस्तुतः यह दूसरी योग्यता ही साधारण पाठक को आलोचक में परिवर्तित करने लगती है। इस योग्यता के सम्पादन में अच्छे आलोचकों की कृतियाँ अवश्य ही सहायक हो सकती हैं। अपनी विवेचना में आगे बढ़ने से पहले हमें अनुभूति के स्वरूप का कुछ स्पष्टीकरण कर लेना चाहिये। अनुभूति शब्द पहली दृष्टि में पूर्णतया आत्मनिष्ठ (Subjective) भावों का द्योतक मालूम पड़ता है; अनुभूति या अनुभव मन का विकार है। किंतु वास्तव में साहित्यिक अनुभूति मानसिक विकार मात्र नहीं है; उसका एक वस्तुपाती पक्ष (Objective side) भी होता है। जैसा कि हमने पूर्व लेख में संकेत किया था, यह अनुभूति रागबोधोपात्मक होती है। उसमें भावोद्रेक अथवा आवेगात्मक स्फुरण रहता है, अवश्य; पर साथ ही द्रष्टा से भिन्न बाह्य वस्तु-समष्टि की चेतना या दर्शन भी रहता है। इसलिए साहित्यिक अनुभूति का विश्लेषण सिर्फ मानस-शास्त्र का आत्मपाती (Subjective) विश्लेषण नहीं है, वह साहित्य-विशेष के वक्तव्य का विश्लेषण भी है। वस्तुतः दृश्यगत विशेषताओं की निरपेक्षता में द्रष्टा की आवेगात्मक प्रतिक्रिया का विश्लेषण हो ही नहीं सकता। जहाँ मन का आवेग परिपक्व होता है, वहाँ उसके स्वरूप का कारण बोध या चेतना की विषयभूत बाह्य परिस्थितियों में रहता है। जिस आवेग का प्रचुर बाह्य आधार नहीं रहता, उसके आश्रयभूत व्यक्ति को 'सेण्टीमेण्टल' कहा जाता है। सेण्टीमेण्टल साहित्य उत्तम नहीं माना जाता; किंतु सेण्टीमेंट का भी कुछ-न-कुछ बाह्य हेतु होता है। हमारा अभिप्राय यह है कि साहित्यिक अनुभूति में बोध या ज्ञान का अंश अवश्य रहता है, भले ही कहीं-कहीं उस बोध का विषय बाह्य परिस्थितियाँ न होकर स्वयं अंतःरिक विकार हों। उदाहरण के लिए जब राम कहते हैं—

विनिश्चेतुं शक्यो न सुखमिति वा दुःखमिति वा
प्रमोहो निद्रा वा किमु विप्रविशर्पः किमु मदः

तव स्पर्शे स्पर्शे मम हि परिमूढेन्द्रियगणो

विकारश्चेतन्यं भ्रमयति च संमीलयति च (उत्तर-रामचरित)

अर्थात् 'यह निश्चय करना कठिन हो रहा है कि सुख है या दुःख, प्रमोह (मूर्छा) है या निद्रा, शरीर में विष का प्रसार है या मद का; तुम्हारे (सीता के) प्रत्येक स्पर्श में इन्द्रियों को निश्चेष्ट बना देनेवाला यह विकार मेरी चेतना को लुब्ध एवं गुप्त (उल्लसित ?) बना रहा है'—तब हमारे बोध का विषय राम की विभिन्न मानसिक दशाएँ होती हैं।

इस रागवोधात्मक अनुभूति का विश्लेषण एक बात है और उसका मूल्यांकन दूसरी। विभिन्न अनुभूतियाँ कम और अधिक अच्छी या महत्त्वपूर्ण होती हैं। कम अच्छी अनुभूति की अच्छाई के कुछ हेतु (अथवा उपादान) होते हैं। इसी प्रकार अधिक अच्छी अनुभूति के भी हेतु या उपादान होते हैं। कम अच्छी अनुभूति में किसी बुराई का मेल रहता है; यह नहीं। जिस प्रकार दो कर्म, दोनों ही अच्छे होते हुए भी, न्यूनाधिक महत्त्वपूर्ण हो सकते हैं, उसी प्रकार दो अनुभूतियाँ भी। दिन-भर के भूखे को भोजन देना अच्छा काम है; किंतु किसी ब्रूते हुए को बचा लेना ज्यादा अच्छा काम है। इसी प्रकार कालिदास के 'उद्वाहुरिषं वासंतः' से प्राप्त होनेवाली अनुभूति की अपेक्षा 'दीपशिखा-इन्दुमती' में सन्निहित अनुभूति अधिक श्रेष्ठ है। प्रश्न यह है कि इस प्रकार का मूल्यांकन किस मापदण्ड या दृष्टिकोण से होना चाहिए।

कुछ विवेचकों का विचार है कि आलोचना में सिर्फ अनुभूति का विश्लेषण ही रहना चाहिए। प्रभाववादियों (Impressionists) के अनुसार आलोचक को निर्दिष्ट करने के लिये कि सुमेन्द्रिय-विरह कैसी लगती है या लगी है। उसका अर्थ यह होता है कि आलोचक को अनुभूति के अरुण-पाती पक्ष का विश्लेषण या स्पष्टीकरण कर देना चाहिए। निर्णयात्मक आलोचना के पक्षपाती इससे सहमत नहीं हैं। किन्तु स्वयं निर्णयात्मक आलोचना किस प्रकार की होगी? प्रभाववाद की समीक्षा करते हुए पंडित रामचन्द्र शुक्ल ने लिखा है—'यद् ता अवश्य है कि काव्य में अनुभूति या प्रभाव ही मुख्य है। पर इस अनुभूति को एक हृदय से दूसरे हृदय तक पहुँचाना रहता है; अतः भावनों की अपेक्षा होती है। निर्णयात्मक आलोचना इस भावनों की उर्वशुक्ता की। इस दृष्टि से परीक्षा करती है कि जब साधन ही ठीक न हों; तब साध्य सिद्ध कहाँ से हो सकता है।' (काव्य में रसस्योपाधि, पृष्ठ ६५)। शुक्लजी का आशय स्पष्ट नहीं है। पहले वाक्यों में 'अनुभूति' और 'प्रभाव' का एक अर्थ में प्रयोग चिन्त्य है। सम्भवतः शुक्लजी का अभिप्राय यह है कि निर्णयात्मक आलोचना इस बात का बिचार करती है कि साहित्य-

कार ने अपनी अनुभूति को प्रकट करने के लिए जिन साधनों का आश्रय लिया है, वे उपयुक्त हैं या नहीं। अमरीकी आलोचक स्पिनगार्न ने, जिसे शुक्रजी ने इस स्थल में उद्धृत किया है, इसी बात को अधिक स्पष्ट रूप में इस प्रकार कहा है--“आलोचक को देखना चाहिये कि कलाकार क्या करना (अर्थात् प्रकट करना) चाहता था और उसने उसे किस प्रकार किया है।”

किंतु हम इस बात से सहमत नहीं हैं। हमारी समझ में कृति विशेष का ठीक मूल्यांकन सिर्फ यही देखने से नहीं हो सकता कि कलाकार अपने अभिमत अनुभूति को कितनी सफलता से व्यक्त कर सका है; हमें स्वयं उस अनुभूति का मूल्य देखना पड़ेगा। वस्तुतः पहले प्रकार का निर्णय सम्भव भी नहीं है। हमारा परिचय केवल उस अनुभूति से रहता है जो भाषा के माध्यम से हमें प्राप्त हो रही है। भाषागत अनुभूति से भिन्न किसी मूल अनुभूति तक हमारी पहुँच नहीं होती। कवि क्या कहना चाहता था, इसे जानने का हमारे पास कोई उपाय नहीं है; उसने क्या कहा है, इसी को हम जान सकते हैं। इस कथित या अभिव्यक्त अनुभूति के भीतर साध्य और साधन का भेद करना नितान्त दुष्कर है। हाँ, हम यह अवश्य देख सकते हैं कि जो कृति हमारे सम्मुख उपस्थित है, उसमें एकता अथवा सामंजस्य है या नहीं। जिस अनुभूति का हमें मूल्यांकन करना चाहिये, वह प्रस्तुत अभिव्यक्त अनुभूति ही हो सकती है।

कलाकार अपनी बात कहने में सफल हुआ है या नहीं, यह मानदण्ड एक दूसरी दृष्टि से भी अपूर्ण है। एक साधारण बात को पूर्ण सफलता से कह देने की अपेक्षा एक असाधारण या जटिल बात को अपेक्षाकृत कम सफलता से कह सकना अधिक प्रशंसनीय हो सकता है। हमने पहले लेख में कालिदास के जिन दोष्यों को उद्धृत किया है, उन दोनों में ही कवि अपनी बात को पूर्ण सफलता से व्यक्त कर सका है; किंतु इसलिए दोनों पद्यों का मूल्य बराबर नहीं हो सकता। यदि कहने के ढंग (शैली) और कथन के विषय (वस्तु अर्थ) को साहित्य के दो भिन्न तत्व माना जाय, तो उक्ति-विशेष के मूल्यांकन में वस्तु अर्थात् साध्य और शैली अर्थात् साधन दोनों की विचार करना पड़ेगा। कम से कम यह निश्चित है कि साहित्यिक मूल्यांकन में वस्तु-विषय की उपेक्षा नहीं की जा सकती। वास्तव में साधनों की अपूर्णता सत्य साध्य के अंग-भंग के रूप में दिखाई पड़ती है, इसलिए केवल साध्य (नापाव्य अनुभूति) पर दृष्टि रखने से ही काम चल सकता है। नीचे शब्दों में मूल्यांकन की समस्या का रूप यह है : हम एक साहित्यिक कृति या अनुभूति को दूसरी की अपेक्षा क्यों श्रेष्ठ कहते हैं ? क्या इसलिए

कि पहली कृति या अनुभूति सत्य के अधिक समीप है ? या अधिक सुन्दर है ? अथवा अधिक ऊँची या उदात्त है ? किंवा अधिक रसमयी है ? अथवा अधिक तीव्र या प्रशस्त है ? काव्यानुभूति के कम या अधिक ग्राह्य होने का क्या सर्वत्र एक ही कारण होता है या अनेक ? क्या कालिदास और शेक्सपीयर, होमर और वाल्मीकि एक ही सामान्य गुण के कारण बड़े कलाकार हैं या भिन्न गुणों के कारण ?

यहाँ एक महत्वपूर्ण प्रश्न यह उठता है कि साहित्यिक मूल्यांकन के लिए उचित दृष्टिकोण या मानदण्ड प्राप्त कैसे किया जाय ? इस प्रश्न का दूसरा रूप यह भी हो सकता है कि विभिन्न दृष्टिकोणों या मानदण्डों के औचित्य की परीक्षा कैसे की जाय ? जिस दृष्टिकोण या मानदण्ड को हम साहित्यिक कृतियों को जाँचने की कमौटी बनाना चाहते हैं, स्वयं उसकी कसौटी क्या है ? हम यह कैसे जान सकते हैं कि साहित्यिक मूल्यांकन का कोई पैमाना स्वयं आप भी ठीक है या नहीं ? इन दोनों प्रश्नों का उत्तर सम्बद्ध है। मूल्यांकन का वही मानदण्ड ठीक हो सकता है जो उन कृतियों के महत्त्व की, जिन्हें रसग्राही पाठकों ने एकमत होकर बड़ा स्वीकार कर लिया है, व्याख्या कर सके। किसी भी साहित्यिक दृष्टिकोण को यह स्पष्ट कर सकना चाहिए कि क्यों कालिदास और भवभूति, सूर और तुलसी अथवा शेक्सपीयर और दाँते महाकवि हैं। जो दृष्टिकोण रसज्ञ पाठकों के सार्वभौम अनुभव की व्याख्या नहीं कर सकता, वह कदापि ग्राह्य नहीं हो सकता। इसका यह अर्थ नहीं है कि हम साहित्य में मौजूदा स्थिति को कायम रखने के पक्ष-पाती हैं। हमारा कहना यही है कि अन्ततः किसी साहित्यिक वाद या दृष्टिकोण की कसौटी रसज्ञ पाठकों का हृदय ही है। जिस दृष्टिकोण से हमें यह समझने में सहायता नहीं मिलती कि क्यों हमारे हृदय को तीव्रता से स्पर्श करनेवाली कोई कृति श्रेष्ठ है और क्यों कोई दूसरी कृति उसकी अपेक्षा निकृष्ट है, वह ठीक दृष्टिकोण नहीं हो सकता; क्योंकि किसी भी सामान्य कथन या सिद्धान्त का उद्देश्य विशेष वास्तविकताओं के स्वरूप को बोधगम्य बनाना होता है।

मतलब यह है कि आलोचना-शास्त्र एक आगमनात्मक शास्त्र है, इसलिए उसके सिद्धान्तों का विस्तार साहित्यिक अनुभूतियों-रूपी वास्तविकताओं के आधार पर ही हो सकता है। जो यथेष्ट साहित्यिक अनुभव के अभाव में 'वादी' या साहित्यिक सिद्धान्तों का आविष्कार और प्रचार करने दौड़ पड़ते हैं, वे प्रायः यह भी नहीं जानते कि वे क्या कर रहे हैं। जिस प्रकार नीति-शास्त्र मानव चार्ति के नैतिक अन्तर्भवों की व्याख्या का प्रयत्न है और

सौन्दर्य-शास्त्र मानवता की सौन्दर्यानुभूति को बोधमय बनाने की चेष्टा है, उसी प्रकार आलोचना-शास्त्र मनुष्य की साहित्यिक अनुभूतियों को समझने का प्रयत्न-मात्र है। आलोचना का सच्चा सिद्धान्त वही है जो हमें अपनी मूक रसानुभूति को वाणी में व्यक्त करने की शक्ति दे।

अन्य क्रांति के अनुभवों की भाँति मनुष्य-जाति का साहित्यिक अनुभव भी बढ़ता रहता है, इसीलिए उसे समझने के प्रयत्न-रूप साहित्यिक सिद्धान्तों में भी परिवर्तन होता रहता है। यही बात नीति-शास्त्र और सौन्दर्य-शास्त्र के सिद्धान्तों के सम्बन्ध में भी लागू है। भौतिकशास्त्र की विषयभूत वास्तविकताओं की भाँति इन शास्त्रों की वास्तविकताएँ स्थिर या प्रगतिहीन नहीं हैं; उनके स्वरूप और संख्या में परिवर्तन और वृद्धि होती रहती है। किन्तु इच्छावस्तुस्थिति से हमें निराश नहीं होना चाहिए। वस्तुतः आधुनिक अध्येताओं के सम्मुख इन सभी क्षेत्रों में प्रचुर सामग्री विद्यमान है, जिसका अनुशीलन या उपयोग करके वे नैतिक जीवन, साहित्य और सौन्दर्यानुभूति के सम्बन्ध में काफी स्थायी सत्यों का आविष्कार कर सकते हैं। सामग्री की कमी नहीं है, कमी है धैर्यपूर्वक अध्ययन करनेवाले और प्रतिभाशाली विचारकों की जिसके कारण आज चिन्तन के सब क्षेत्रों में अराजकता-सी छाई हुई है। आज तरह-तरह के अनुसन्धानों ने मनुष्य के कल्याण-क्षेत्रों के आगे वास्तविकताओं का समुद्र-सा बहा दिया है, जिनकी व्याख्या करने में मानव-बुद्धि कुश्लिष्ट और श्रान्त अनुभव कर रही है।

साहित्यिक सिद्धान्तों में परिवर्तन क्यों होता है ? सिद्धान्तों का काम या उपयोग कला-कृतियों की महत्ता की व्याख्या करना है, उसे उड़ा देना नहीं। जब किसी नवीन कला-कृति की अनुभवगोचर महत्ता प्रचलित सिद्धान्तों द्वारा व्याख्यात नहीं होती, तब उसकी व्याख्या के लिए नए सिद्धान्त की आवश्यकता पड़ती है। ऐसे अवसरों पर जहाँ साहित्य के असली रसज्ञ प्रचलित सिद्धान्तों को अपूर्ण कहकर छोड़ देते हैं, वहाँ रूढ़िवादी आलोचक नवीन कला-कृति को ही दूषित ठहराने लगते हैं। इस प्रकार के आलोचक सहज ही प्रगतिशील शक्तियों के विरोधी बन जाते हैं। उनमें प्रायः महत्त्वपूर्ण कला-कृति को पहचानने की क्षमता नहीं रहती, और वे कृति-विशेष के कुछ बाह्य लक्षण देखकर उसे अच्छी-बुरी कहने के अभ्यस्त हो जाते हैं।

मनुष्य द्वारा आविष्कृत प्रायः सभी सिद्धान्त अपूर्ण हैं। वे वास्तविकताओं की व्याख्या के अपूर्ण प्रयत्न हैं, सत्यकी अधूरी अभिव्यक्ति हैं। ऐसी दशा में किसी भी सिद्धान्त के पूर्ण सत्य होने का दावा नहीं किया जा सकता। परीक्षक लोग केवल यही देख सकते हैं कि एक सिद्धान्त दूसरे सिद्धान्त की अपेक्षा

वास्तविकताओं की ज्यादा ग्राह्य व्याख्या प्रस्तुत करता है। न्यूटन के आकर्षणवाद की अपेक्षा आन्स्टाइन का सापेक्षवाद अनुभवजगत् को ज्यादा बुद्धिगम्य बनाता है; वह अधिक वास्तविकताओं की व्याख्या कर डालता है। प्रायः अधिक ग्राह्य सिद्धान्तों में अपेक्षाकृत कम पूर्ण सिद्धान्तों का सत्य समाविष्ट हो जाता है।

अब तक हमने सिर्फ यह इंगित करने की चेष्टा की है कि साहित्यिक आलोचना का काम कितना जटिल है और साहित्य के आलोचक में क्या-क्या योग्यताएँ होनी चाहिएँ। जिस प्रकार सौंदर्य और सदाचार के मानों को खोज निकालना कठिन है, उसी प्रकार साहित्यिक उत्कर्ष के मानों को भी। इन सभी कामों के लिए उच्चकोटि की प्रतिभा और लम्बा चिंतन अपेक्षित है। वहाँ हम संक्षेप में निर्देश करेंगे कि स्थूल रूप में साहित्यिक मूल्यांकन का क्या मान हो सकता है।

चूँकि साहित्यिक अनुभूति रागबोधात्मक होती है, इसलिए उसके मूल्यांकन के लिए उसके रागात्मक और बोधात्मक दोनों तत्वों पर ध्यान देना चाहिये। (१) दो साहित्यिक कृतियों में उस कृति को अधिक श्रेष्ठ कहना चाहिए जो हममें अधिक तीव्र या गहरी रागात्मक प्रतिक्रिया जगाती है—जिससे प्राप्त होने वाली अनुभूति अधिक आवेगमयी है। (२) दो कृतियों में उसे अधिक श्रेष्ठ कहना चाहिए, जो हमारी बोधवृत्तिका अधिक उन्मेष करती है—जो हमें अनुभव-जगत् के अधिक तत्वों का दर्शन या स्पर्श कराती है। संक्षेप में कलात्मक अनुभूति के उत्कर्ष के यही मानदण्ड हैं, अर्थात् तीव्रता एवं गहराई और व्यापकता।



साहित्य का मानदण्ड

साहित्यिक मूल्यांकन की चेष्टा साहित्य-सृष्टि के साथ ही खगी चली आयी है। और इस प्रश्न का कि साहित्य का मूल्यांकन कैसे हो समाधान करने की कोशिश भी उक्त चेष्टा के समानान्तर चलती रही है। इन चेष्टाओं का इतिहास एक बात को स्पष्ट रूप में प्रमाणित करता है, यह कि मूल्यांकन के प्रकार एवं मान बदलते रहे हैं। संभवतः यही कथन नैतिक तथा अन्य प्रकार के मानों के सम्बन्ध में लागू है और हम देखेंगे कि विभिन्न क्षेत्रों के मानों में परिवर्तन होने के नियम अन्योन्य से सर्वथा असम्बद्ध नहीं हैं।

यह स्पष्ट है कि श्रेष्ठ साहित्य अथवा सदाचार के नियम साहित्यिक कृतियों एवं श्रेष्ठ आचरण-सम्बन्धी अनुभव के बाद बनाए गए। 'रामायण' अथवा 'महाभारत' के प्रणयन के बाद ही महाकाव्य के स्वरूप और उसके नियमों की धारणा या चेतना जगी होगी और शुभाशुभ आचार तो समाज एवं सभ्यता के जन्म के साथ ही लगा हुआ है। ध्यान देने की बात यह है कि श्रेष्ठ काव्य के नियामक नियमों की धारणा में अजस्र परिवर्तन होता आया है। प्राचीन आचार्यों के अनुसार साहित्यिक प्रबन्ध का नायक धीरोदात्त अथवा धीर-ललित, सुन्दर, शिष्ट तथा सदाचारी होना चाहिए किन्तु आज हर धारणा में परिवर्तन हो गया है। कहा जा सकता है कि आज का उपन्यास प्राचीन महाकाव्य का ही उत्तराधिकारी अथवा गद्य-संस्करण है और उसमें सब प्रकार के नायक-नायिकाओं एवं पात्रों का वर्णन रहता है। वस्तुतः आधुनिक उपन्यास का विषय मानवता की नितान्त खटिल सभ्यता और जीवन है, विशेष व्यक्तियों का जीवन बूझ नहीं, चैतन्य उसकी ब्राह्म रूप-रेखा से प्रतीत होता है। इसी प्रकार काव्य-सम्बन्धी नियमों में भी काफी परिवर्तन हो गया है। किन्तु आश्चर्य की बात यह है कि आज जहाँ हमारी साहित्य-सम्बन्धी धारणा एवं साहित्य-सृष्टि के नियमों में बहुत कुछ विपर्यय हुआ है—और आज भी इनके सम्बन्ध में मतैक्य प्राप्त नहीं है—वहाँ प्राचीन कलाकारों एवं उनकी कृतियों के मूल्य में, स्वयं हमारी दृष्टि में, विशेष परिवर्तन नहीं हुआ है। आज भी हम वाल्मीकि और कालिदास को महाकवि मानते हैं; इसी प्रकार यूनान के प्राचीन नाटककारों तथा कवियों की महत्ता भी अक्षुण्ण है। अवश्य ही इस नियम के

अपवाद हैं, मात्र और वाणभट्ट अथवा श्रीहर्ष आज हमें उसी रूप में उतने बड़े नहीं दिखाई देते जैसे कि वे अपने युग के आलोचकों को लगते थे। किन्तु हमका कारण शायद यही है कि यह कलाकार कभी-कभी आन्तरिक प्रेरणा की अपेक्षा आलोचना-शास्त्र के नियमों पर अधिक निर्भर रहे। सम्भवतः उस काल के भी अधिकांशन हृदय पाठक जानते थे कि दुरुह श्लेष आदि के बाँधने में कुशल यह कवि-गण वाल्मीकि और कालिदास के समकक्ष नहीं हैं।

यदि साहित्य-सृष्टि के नियम इतने परिवर्तनशील हैं और यदि अपेक्षाकृत श्रेष्ठ कृतियों की महत्ता सार्वकालिक है तो नियमों के बदले उन कृतियों को ही कलात्मक श्रेष्ठता का मापक क्यों न मान लिया जाय ? वस्तुतः अज्ञातरूप से प्रायः सभी आलोचक उक्त मानदण्ड का प्रयोग करते हैं; आवश्यकता इस बात की है कि हम सचेतभाव से उसे ग्रहण कर लें और उसे प्रयुक्त करने के नियमों को स्पष्टता से समझ लें।

उक्त मानदण्ड को ग्रहण करने का अर्थ मूल्यांकन-सम्बन्धी किन मान्यताओं का विरोध अथवा परित्याग करना है यह हम शीघ्र ही देखेंगे। किन्तु इससे पहले हम यह देखने की चेष्टा करें कि मूल्यांकन का यह पैमाना किन्हीं दूसरे क्षेत्रों में प्रयुक्त होता है या नहीं। वस्तुतः इस पैमाने का व्यवहार जीवन के प्रायः सभी क्षेत्रों में बराबर होता है। मूल्यांकन का उद्देश्य एक कोटि के पदार्थों की तुलना कर सकना है—जैसे हम वाल्मीकि और होमर अथवा शेक्सपियर और कालिदास किंवा बुद्ध और ईसा की तुलना करते हैं। तुलित पदार्थों, कृतियों या व्यक्तियों, का आपेक्षिक मूल्य आंकते समय हमारी दृष्टि प्रायः किसी आदर्श पर टिकी रहती है। उच्चतर व्यक्तियों अथवा कृतियों के आविर्भाव के साथ ही हमारा यह आदर्श भी बदल जाता है और हमारा मूल्यांकन नवीन आदर्श के अनुकूल चलने लगता है। यही नहीं, एक ही काल में हमारे सामने अनेक ऊँचे आदर्श रह सकते हैं जिनकी सहायता से हम तरह-तरह के व्यक्तियों अथवा कृतियों का महत्व आंक सकते हैं। कारण यह है कि महत्ता एक ही प्रकार की नहीं है। जहाँ बुद्ध और अशोक बड़े दिखाई देते हैं वहाँ नेपोलियन और बिस्मार्क भी हमें अभिभूत किये बिना नहीं रहते; हम हिटलर और महात्मा गान्धी दोनों की महत्ता से चकित होते हैं। इसी प्रकार 'मुद्राराक्षस' और 'शाकुन्तल' दोनों हमारी कल्पना को रस करते हैं।

प्रत्येक युग में परीक्षकों को किसी भी क्षेत्र में उच्चतम आदर्श पर दृष्टि रखनी पड़ती है। नैतिक श्रेष्ठता पर विचार करते हुए आज हम महात्मा गान्धी को नहीं भूल सकते। यही नहीं, परन्तु युगों में, यदि इतिहास नष्ट

नहीं हो गया है, तो पिले युगों के आदर्शों का भी ध्यान रखना होता है। वस्तुतः देश और काल दोनों ही में होनेवाला दृष्टि-प्रसार हमारे। मूल्यांकन को प्रभावित करता है। यही कारण है कि जातीय एवं राष्ट्रीय अभिमान के रहते हुए भी योरोपीय इतिहास से परिचित होने के बाद हम राणाप्रताप तथा शिवाजी को सीजर एवं नेपोलियन का समकक्ष घोषित करते हुए संकोच का अनुभव करते हैं। हमारे देश में भी विजय सैन्य-संचालक वीर उत्पन्न हुए हैं, इसके निदर्शन पाने के लिए हम प्रायः अपने देश के प्राचीन इतिहास की ओर देखने लगते हैं। अथवा हम विभिन्न महत्ताओं की पारस्परिक तुलना करके यह निष्कर्ष निकालने लगते हैं कि यह महत्ता जिसकी अभिव्यक्ति हमारे ऐतिहासिक पुरुषों में हुई है अधिक उदात्त अथवा श्लाघ्य है। इस प्रकार की तुलना में भी महत्त्वशाली व्यक्ति एवं कृतियाँ स्वयं एक-दूसरे का मापक बन जाती हैं। ऊपर के निदर्शन से यह भी स्पष्ट है कि मूल्यांकन के लिए केवल अपने युग पर दृष्टि रखना पर्याप्त नहीं होता अपितु मानवता के उपलब्ध अतीत को भी सांस्कृतिक आवांष्टन (Cultural Environment) का भाग मान लेना पड़ता है। यह बात साहित्यिक मूल्यांकन के क्षेत्र में उतनी ही लागू है जितनी कि किसी दूसरे क्षेत्र में। बल्कि कुछ दृष्टियों से साहित्यिक मूल्यांकन में अतीत पुरुषों पर ध्यान रखना अधिक समुचित है क्योंकि साहित्यानुशीलन हमारी जिस रागात्मिका-वृत्ति अथवा भावुक अन्तःप्रकृति को प्रभावित करता है वह हमारे बहिरंग आचार एवं बौद्धिक विश्वासों की अपेक्षा कम परिवर्तनशील है।

जैसा कि हम संकेत कर आए हैं, मूल्यांकन सम्बन्धी हमारा यह मूलतत्त्व कतिपय प्रचलित धारणाओं के विरुद्ध पड़ता है। एक ऐसी धारणा यह सिद्धान्त है कि साहित्य की परीक्षा भीतर से होनी चाहिए, बाहर से नहीं। उदाहरण के लिए आइ० ए० रिचर्ड्स ने किसी आलोचक को आलोचना करते हुए लिखा है कि—

This type of adverse criticism, objection brought to a poem for not being quite a different poem, without regard paid to what it is as itself, ought to be less common.....no poem can be judged by standards external to itself (Practical Criticism).

अर्थात् किसी कविता को इरातिष्ठ युग नहीं कहा जा सकता कि यह अपने से भिन्न किसी दूसरी कविता की कविता नहीं। कोई भी कविता अपने से बहिरंग मानों द्वारा नहीं आँकी जा सकती। अभिव्यक्ततावादी सिद्धान्तका भी

कुछ ऐसा ही मत है। उसके अनुसार आलोचक को यान्त्रिक नियमों अथवा मानों का प्रयोग करने के बदले यह देखने की चेष्टा करनी चाहिए कि कलाकार क्या व्यक्त करना चाहता था और वह अपने उद्देश्य में कहाँ तक सफल हुआ है। इसमें सन्देह नहीं कि इस दृष्टिकोण में सत्य का अंश है, यद्यपि उस अंश को बुद्धि-गम्य भाषा में प्रकट करना सरल नहीं है। कालिदास के 'मेघदूत' को यदि हम इस दृष्टि से आँकना चाहें कि उसने दलितों के उद्धार में कितनी सहायता की है, एवं गोरों या कुप्रिय की कृतियों की तुलना में उसका क्या स्थान है, तो यह हमारी मूर्खता होगी। इसी प्रकार यह प्रश्न करना कि मनोवैज्ञानिक चित्रण की दृष्टि से 'शाकुन्तल' श्रेष्ठ है अथवा 'हैमलेट' समीचीन नहीं है। किन्तु किसी भी दशा में हमें यह प्रश्न तो उठाना ही होगा कि काव्य-विशेष में अभिव्यक्त अनुभूति कितनी महत्वपूर्ण है। और इस प्रश्न का उत्तर केवल यह संकेत कर देना नहीं है कि कलाकार अपने को व्यक्त करने में कहाँ तक समर्थ हुआ है। उसकी अभिव्यक्तिगत सफलता का कारण अनुभूति का साधारण अथवा परम्पराभुक्त होना भी हो सकता है। प्रश्न यह है कि हम कलाकार की उद्दिष्ट अथवा अभिव्यक्त अनुभूति का मूल्यांकन किस प्रकार करें? अथवा यह मान लिया जाय कि इस प्रकार का मूल्यांकन अभीष्ट नहीं है? किन्तु उस दशा में हम एक सफल पद्य-निर्माता तथा शेक्सपियर में किस प्रकार मूल्यगत भेद कर सकेंगे।

दूसरी धारणा जो हमारे मन्तव्य के विरुद्ध पड़ती प्रतीत होती है यह है कि किसी कला-कृति के मूल्यांकन में हमें मुख्यतः यह देखने की कोशिश करनी चाहिए कि उसका अपने युग से क्या सम्बन्ध है। ऐतिहासिक एवं समाज-शास्त्रीय आलोचना मुख्यतया कवि के युग, जाति-वरण, जाति (Race) एवं कलासम्बन्धी मान्यताओं का अन्वेषण करती है। अवश्य ही इस प्रकार की आलोचना हमें यह समझने में सहायता देती है कि क्यों विशिष्ट कलाकृति ने विशिष्ट रूप धारण किया, अथवा किन शक्तियों द्वारा उसका प्रस्तुत रूप निर्धारित हुआ; पर वह आलोचना उस कृति का मूल्य आँकने में भी सहायक होती है; इसमें सन्देह है। किन्तु 'युग' को कला का मापक बगाने के पक्षपाती एक दूसरे दृष्टि की कसौटी भी सामने रखते हैं—क्या कलाकार ने अपने युग अथवा परिस्थितियों से प्रगतिशील समझौता किया है, क्या वह उन शक्तियों का प्रभावपूर्ण निर्देश कर पाया है जो उसके युग की आगे बढ़ा सकती हैं? इस कथन के बाद कि आलोचक को शुष्क-दोष-निवेदन से आगे बढ़कर रचयिता के मन की परखना चाहिए, अन्वेषण कहते हैं—हमारी समझ में कलाकार के मन की परख के लिए

यह देखना आवश्यक है कि अपनी परिवृत्ति से उसका सम्बन्ध कैसा है, यथार्थ के आघात के प्रति उसका रवैया क्या है, उससे क्या प्रतिक्रिया उसमें होती है ।' (परिस्थिति और साहित्यकार)

इस धारणा में भी बहुत-कुछ सत्य है, पर साथ ही, वह कुछ अस्पष्ट और भ्रामक भी है। ज्ञान की भाँति कला भी आवेष्टन के प्रति प्रतिक्रिया होती है, इसमें सन्देह नहीं। किन्तु आवेष्टन एवं युग दोनों ही की व्याख्या करना सरल नहीं है। बहुत से प्रगतिवादी आलोचक युग को मनुष्यों के आर्थिक एवं सामाजिक अथवा वर्गगत सम्बन्धों का पर्याय समझते हैं। किन्तु हमारे युग अथवा आवेष्टन में मानवता का सम्पूर्ण इतिहास समाया हुआ है और मनुष्य की सारी आशाकांक्षाएँ, उसकी हारें और जीतें, उसके संशय और सन्देह, प्रश्न और समाधान सब उसमें सन्निविष्ट हैं। इस दृष्टि से मानवी आवेष्टन निरन्तर अधिक जटिल एवं विस्तृत होता जा रहा है। इस आवेष्टन की कलात्मक व्याख्या का प्रयत्न भी अधिकाधिक संश्लिष्ट होता जा रहा है और उसके अनुष्ठान में कलाकार को इतिहास के सब युगों से सहायता एवं स्फूर्ति लेना आवश्यक हो गया है। इस दृष्टि से यह भी देखा जा सकता है कि किस प्रकार आज की कला प्राचीन काल से आती हुई सांस्कृतिक शृंखला की ही एक कड़ी बन जाती है और यह असम्भव नहीं है कि मानव-सभ्यता के भौतिक इतिहास की सहायता के बिना ही उसके सांस्कृतिक पहलू को समझा जा सके।

काव्य की अन्तर्गामी परीक्षा एवं उसकी युगापेक्षी समीक्षा इन दोनों दृष्टि-कोणों की आंशिक सत्यता को तर्जिकार करते हुए भी हम उन्हें पर्याप्त नहीं समझते। हम मानते हैं कि अन्ततः किसी सांस्कृतिक प्रयत्न के मूल्यांकन के लिए हमें उसे दूसरे समान प्रयत्नों से तुलित करना पड़ेगा और वह दूसरे प्रयत्न युग-विशेष तक ही सीमित नहीं किए जा सकेंगे। उपर्युक्त मान्यताओं के हिसाबतियों से हम एक प्रश्न करते हैं—साहित्यिक आलोचक के लिए श्रेष्ठ साहित्य का अनुभव श्रेष्ठोत्तम है या नहीं? हमारा विश्वास है कि एक ऐसा आलोचक जिसे अतीत और वर्तमान की श्रेष्ठ कलाकृतियों से परिचय नहीं है, किसी नवीन साहित्यिक कृति की उचित परख नहीं कर सकता। वह कृति-विशेष को न भीतर से देखकर आँक सकता है, न युग की आवश्यकताओं की कसौटी पर कस कर। साहित्यिक अनुभूति के अभाव में वह नष्ट भले ही निर्णय कर सके कि कोई कृति देश की दुरवस्था दूर करने के लिए कितनी उपयोगी है अथवा युद्ध के संचालन में कहीं तक सहायक होती है पर वह उसका कलात्मक मूल्य हाँगन न आँक सकेगा। उदाहरण के लिए

गुप्तजी की 'भारत-भारती', अपनी सृष्टि के समय, देश को आगे बढ़ानेवाली कृति कही जा सकती थी; पर इसीसे उसके कलात्मक मूल्य का निर्णय नहीं किया जा सकता था। साहित्यिक-समीक्षा के लिए विस्तृत साहित्यिक अनुभव अपेक्षित है इसे रिचर्ड्स ने भी स्वीकार किया है।* किन्तु यह अनुभव क्यों अपेक्षित है, इसका विचार करने की चेष्टा उन्होंने नहीं की है।

महाकवियों की वाणी से परिचय हमें आलोचना-कार्य में किस प्रकार सहायता देता है? और उस परिचय को मूल्यांकन के क्षेत्र में किस प्रकार प्रयुक्त किया जा सकता है? इन प्रश्नों का उत्तर पाने से पहले हमें यह समझ लेना चाहिए कि सांस्कृतिक मूल्यांकन के किसी भी क्षेत्र में वैज्ञानिक कथनों की भाँति नये-तुले निर्णय सम्भव नहीं हैं। वहाँ हम अधिक-से-अधिक किसी व्यापार, कृति अथवा व्यक्तित्व को उत्कर्ष की एक विशेष श्रेणी में रख सकते हैं। किसी कृति अथवा कलाकार के सम्बन्ध में हमारा निर्णय इससे आगे नहीं जा सकता कि वह प्रथम, द्वितीय अथवा किसी अन्य श्रेणी में परिगणित होने योग्य है। कालान्तर में, स्वीकृत प्रथम कोटि की वस्तु से उच्चतर वस्तु का प्रादुर्भाव होने पर, ऐसे निर्णय में परिवर्तन भी हो सकता है। किन्तु आज ऐसे परिवर्तन की सम्भावना कम रह गयी है—आज हमें इसकी कम आशा है कि अगले दो-चार हजार वर्षों में हम टॉल्स्टाय और शेक्सपियर से बड़े कलाकार एवं बुद्ध और ईसा से महत्तर व्यक्तित्व उत्पन्न कर सकेंगे। महत् कृतियाँ अथवा व्यक्तियों का सम्पर्क हम में एक अनिर्वाच्य उत्कर्ष की भावना उत्पन्न कर देता है जिसकी तुला पर हम नवीन प्रयत्नों एवं लब्धियों (Achievements) को तोल सकते हैं। दूसरे शब्दों में इस प्रकार का सम्पर्क हमसे उत्कर्ष के विभिन्न भरातलों को पहचानने की क्षमता प्रस्फुरित कर देता है।

फ्रांस्वा जोस ने एक जगह लिखा है कि जो लोग वर्तमान काल में विचारक बनना चाहते हैं उनका एक प्रमुख कर्तव्य यह है कि वे अतीत महापुरुषों की वाणी अथवा विचारों से परिचय प्राप्त करें। इस प्रकार का परिचय उनकी सभ्यता में संस्कृति का आवश्यक अंग है। मानवता की अतीत सांस्कृतिक लब्धियों, उसके कला और विचार-वैभव आदि के ज्ञान से क्या लाभ होता है? उनका उत्तर है—

* उ० ए० रिचर्ड्स, good reading, in the end, is the whole secret of good judgment (वही, पृष्ठ ३०५.)

They build up certain standards of literary and intellectual taste which while they neither guarantee originality nor contribute to power of thought at least prevent a thinker from making a fool for himself.*

अर्थात् इस प्रकार के परिचय से साहित्यिक एवं बौद्धिक अभिरुचि उत्कर्ष के एक धरातल अथवा मानदण्ड की चेतना प्राप्त करती है जो हास्यास्पद चिन्तन-प्रयत्नों में विरक्ति उत्पन्न कर देती है। उच्चकोटि के विचारकों अथवा कलाकारों का परिचय रखनेवाला व्यक्ति अपनी उन रचनाओं को प्रकाश में लाते हुए संकोच का अनुभव करेगा जो बहुत नीची श्रेणी की हैं। यह शिक्षा सभी प्रकार के लेखकों एवं विचारकों के लिए उपादेय है।

क्या उस मूल्यांकन-भावना का, जो महान् कृतियों के अध्ययन से प्राप्त होती है, कोई बौद्धिक विवरण या विश्लेषण प्रस्तुत किया जा सकता है ! अवश्य ही आलोचकों को इस दिशा में प्रयत्न करना चाहिए। महान् कलाकारों की अनुभूति में क्या विशेषताएँ रहती हैं, इसका सामान्य विवेचन करने की चेष्टाएँ कम हुई हैं। इसके विपरीत उनकी शैलीगत अथवा बहिरंग विशेषताओं का विवरण देने में बहुत परिश्रम व्यय हुआ है। संक्षेप में कहें तो उच्चकोटि की साहित्यिक अनुभूति की दो प्रमुख विशेषताएँ हैं, अर्थात् व्यापकता और गम्भीरता। महान् कलाकारों की वाणी अपनी समग्रता में हमें जीवन के विस्तृत चित्रपट से परिचित कराती है और उसकी अर्थभरी छवियों से हमारा गहरा सम्बन्ध स्थापित करती है। जहाँ अपने वाक् रूप में वह वाणी स्पष्ट, प्रभावपूर्ण और अर्थशालिनी लगती है, वहाँ अपने आन्तरिक रूप में वह जीवन की गहराइयों और मर्म-छवियों का स्पर्श करने वाली होती है। इसके विपरीत निम्न श्रेणी की कला में रचना का आडम्बर एवं कल्पना का चमत्कार ही प्रधान रहता है; वह जीवन एवं हृदय के मर्मस्थल को नहीं छूती, विश्व की ऊँची भाँकी द्वारा चेतना का मनवहताव्य करके ही रह जाती है।

बड़े कलाकारों की वाणी में एक और विशेषता होती है, नवीनता या मौलिकता। श्रेष्ठ कलाकार विश्व को अपनी दृष्टि से देखता है और साक्षात् जीवन से प्रेरणा लेता है, इसलिए उसकी दृष्टि अतीत कलाकारों की आवृत्ति नहीं मालूम पड़ती। हो सकता है कि वह अतीत की महत्वपूर्ण दृष्टियों का, ज्ञात या अज्ञात भाव से, सन्निवेश करे; किन्तु उसकी सृष्टि में वे दृष्टियाँ

उसकी अपनी दृष्टियों में नितान्त नये ढंग से सम्बद्ध होकर निराली अनुभव-समष्टियों को उत्सृष्ट कर देती हैं और इस प्रकार स्वयं भी एक नूतन रूप धारण कर लेती हैं। कलाकार जीवन का मौलिक द्रष्टा होता है, इसका यह अर्थ नहीं है कि वह दूसरे कलाकारों अथवा वैज्ञानिक विचारकों की उपेक्षा करता है। कलात्मक मौलिकता का ज्ञान से कोई विरोध नहीं है और यह आवश्यक नहीं है कि कलाकार विज्ञान और दर्शन की ज्ञान-सामग्री से अपने को वंचित रखे। इसके विपरीत प्रत्येक युग के कलाकार को अतीत एवं सम-सामयिक विचार-राशि का काफी परिचय रखना आवश्यक होता है। आधुनिक काल के वर्नाइशा, आल्ड्रम हक्सले, इलियट आदि लेखक हमारे कथन की सत्यता का निदर्शन हैं। स्वयं हमारे रवीन्द्र भी काफी अधीत लेखक थे। किन्तु कलाकार विभिन्न दार्शनिक एवं वैज्ञानिकवादों को पण्डित (Scholar) की तर्क-दृष्टि में नहीं देखता, वह उनका अध्ययन प्रायः जीवन और जगत् की उन मर्मछवियों की अवगति के लिए करता है जिनकी तीव्र प्रतीति ने उन वादों एवं सिद्धान्तों को जन्म दिया है। शास्त्रीय वाद एवं सिद्धान्त कलाकार को बाँधते नहीं, जैसा कि पंडितों तथा इतर पाठकों के के साथ होता है; वे केवल उसके दृष्टि-प्रसार में सहायक होते हैं, उसकी जीवन-दर्शन की क्षमता को तेज करते हैं।

जीवन की क्रियाओं तथा अनुभूतियों की परिधि, उसका आवेष्टन एवं प्रतिक्रियाएँ निरन्तर विस्तृत होती रहती हैं; इसीलिए प्रत्येक युग में नये कलाकारों की आवश्यकता होती है जो विस्तारशील जीवन-छवियों की सम्बद्ध व्याख्या प्रस्तुत कर सकें। कलाकार अन्य लोगों की अपेक्षा अधिक प्रबुद्ध, अधिक प्रतिक्रियालु और संवेदनशील होता है इसीलिए उसकी उक्ति नूतन लगती है। साथ ही वह युग की अव्यक्त भावनाओं को प्रकाशित भी करती है। दीपक की भाँति अपने युग अथवा वातावरण को प्रकाशित करता हुआ कलाकार स्वयं ही अपनी सीमाओं की चेतना दे देता है। युग से विच्छिन्न कलाकार की अनुभूति अन्य विशेषताएँ भले ही प्राप्त कर ले वह नूतन अथवा मौलिक नहीं हो सकती। इस दृष्टि में किसी युग का श्रेष्ठ कलाकार अतीत मानों से तुलित होता हुआ भी युग की कसौटी से पलायन नहीं कर पाता। मौलिकता अथवा नूतनता के रूप में युग कलाकार से अपनी विशिष्ट माँग पेश करता है। इसीलिए, वार्ता की पूर्णता के बावजूद, रत्नाकर का 'उद्धव-शतक' एक प्रथम श्रेणी की कृति नहीं है। बात यह है कि श्रेष्ठ कलाकार से हम जिन चीज की आशा करते हैं वह अनुभूतिगत नूतनता है, केवल शैली की विचित्रता नहीं।

यह आवश्यक नहीं कि नवीन कलात्मक माध्यम में लिखनेवाले नये युग का व्याख्याता श्रेष्ठ कलाकार पहले हमारे देश या भाषा में ही उत्पन्न हों। आधुनिक युग में, देशगत नीमाओं की कुत्रिमता के कारण, इस प्रकार की संभावना और भी कम हो गई है। इसलिए आज साहित्य में, प्रान्तीयता का बहिष्कार करके, दृष्टि-विस्तार करना नितान्त आवश्यक हो गया है। उदाहरण के लिए उपन्यास-कला का उदय पश्चिम में हुआ, अतः हो सकता है कि हमें उसके मान, उसकी उच्चतम अभिव्यक्ति, वहाँ खोजनी पड़े। यों भी विभिन्न साहित्यों एवं संस्कृतियों का तुलनात्मक अध्ययन सार्वभौम दृष्टि-उन्मेष अथवा सन्न्यता की प्रगति के लिए आवश्यक है। ज्ञान की भाँति कला भी सार्वभौम है; भविष्य में, विभिन्न राष्ट्रों के अधिकाधिक निकट आने पर, उसकी यह सार्वभौमता और भी बढ़ जायगी। अतः साहित्यिक मूल्यांकन भी अन्तर्राष्ट्रीय मानों से नियन्त्रित होने लगेगा। किसी भी भाषा में कलात्मक सृष्टि के महत्तम निदर्शन कम रहते हैं, अतः साहित्यिक उत्कर्ष के अनेक रूपों से परिचित होने के लिए अन्यदेशीय साहित्यों का अध्ययन आवश्यक हो जाता है। इस प्रकार के अध्ययन द्वारा ही हम तरह-तरह की कलात्मक सृष्टि के मानों को प्राप्त कर सकते हैं। योरप ने कोई कालिदास उत्पन्न नहीं किया और भारतवर्ष ने कोई शेंक्सपियर; इसी प्रकार सूरी की कविता विश्व-साहित्य में अद्वितीय है। अवश्य ही शेंक्सपियर के अध्ययन से हम लोग, तथा सूरी और कालिदास के अध्ययन से योरपीय लाभान्वित हो सकते हैं। दोनों ही जगह इस प्रक्रिया से साहित्यिक उत्कर्ष का धरातल ऊँचा होने की संभावना है।

हाल के एक लेख में बंगाली लेखक श्री बुद्धदेववसु ने ऊपर की मान्यता के विरुद्ध उद्गार प्रकट किये हैं। उनका विचार है कि समसामयिक बंग साहित्य को प्राचीन संस्कृत लेखकों अथवा अर्वाचीन अंग्रेजी साहित्यकारों की तुलना द्वारा आँकने की चेष्टा उचित नहीं है; बंगाली लेखकों को उन्हीं की भाषा के कलाकारों से तुलित करना चाहिए—

Both are wrong, for neither the standards of classical Sanskrit, nor those of English are quite suitable to Bengali literature.....the time has come to create our principles of criticism by comparing one Bengali author to another. (India, June 1945)

‘अब समझ आ गया है कि बंग साहित्य के आधाम पर साहित्यिक अथवा आलोचनात्मक मानों का निकषण किया जाय; हमारी अपनी सम्मति

इस प्रस्ताव से ठीक उलटी है। हमारा विश्वास है कि इस बढ़ते हुए अंतर्राष्ट्रीय सम्पर्क के युग में अन्य क्षेत्रों की भाँति साहित्य में भी राष्ट्रीयता (और उससे भी अधिक संकीर्ण प्रांतीयता) को आश्रय नहीं दिया जाना चाहिए। अपने साहित्य का उचित गर्व होना बुरी बात नहीं है, पर इसका अर्थ अन्य-देशीय कलाकारों के प्रति उदासीन होना, अथवा उनकी उपेक्षा करना, नहीं है। इसी भाँति अन्यदेशीय आलोचना और उसके मानों की भी उपेक्षा नहीं की जा सकती। इसका यह अर्थ नहीं कि लेखकों को स्वयं अपने वातावरण से लिखने की प्रेरणा नहीं लेनी चाहिए—यद्यपि यह सत्य है कि आज का लेखक विशाल मानवता की भावनाओं की उपेक्षा नहीं कर सकता। वस्तुतः कला की सार्वभौमता कलाकार के अनुभूत आवेगद्वन से लुप्ट या सीमित नहीं होती, यदि ऐसा होता तो हम भारतीय हार्डी तथा आनल्ड बेनेट के उपन्यासों का रस न ले सकते। किंतु आलोचक की संकीर्णता एक दूसरी बात है। आलोचना बौद्धिक व्यापार है और उसके मान सार्वभौम हैं, ठीक वैसे ही जैसे नीतिशास्त्र के नियम। यदि यह कहना हास्यास्पद है कि हमें अपने नैतिक नियम केवल भारतीय नैतिक जीवन को देख कर बनाने चाहिए, तो उक्त लेखक का प्रस्ताव भी समुचित नहीं है। अंग्रेजी उपन्यासकार ई० एम० फास्टर् का मत हमें अधिक समीचीन लगता है। वे कहते हैं कि 'आलोचक में प्रांतीयता एक गम्भीर दोष है।' यही नहीं, अंग्रेजी उपन्यासकारों की अन्यदेशीय उपन्यास-लेखकों से तुलना करके वे स्वदेशीय लेखकों को छोटा घोषित करते हुए भी नहीं हिचकिचाते—

.....provincialism in a critic is a serious fault.....too many little mansions in English fiction have been acclaimed to their own detriment as important edifices.....No English novelist is as great as Tolstoy—that is to say has given so complete a picture of man's life, both on its domestic and heroic side. No English novelist has explored men's souls as deeply as Dostoevsky. And no novelist anywhere has analysed the modern consciousness as successfully as Marcel proust. (Aspects of the novel, Pages, 17, 16)

यदि अंग्रेजी जैसे समृद्ध साहित्य के लिए अन्यदेशीय कलाकारों की तुलना से कलात्मक उत्कर्ष प्राप्त होने की संभावना हो सकती है तो अर्थात् साहित्यों का तो कहना ही क्या। वस्तुतः साहित्यिक क्षेत्र में प्रांतीयता की भावना उत्कर्ष की अपेक्षा हीनताबुद्धि की अधिक घातक है। इस मनोवृत्ति

से हम भले ही बड़े कलाकार उत्पन्न करने का गर्व पा लें, पर उत्कृष्ट कला-कृतियों को उत्पन्न नहीं कर सकते। आलोचना का वास्तविक उद्देश्य मान-वता की सांस्कृतिक चेतना अथवा श्रेष्ठ और सुन्दर की भावना का पूर्णतम विकास करना है, किन्हीं व्यक्तियों, भाषाओं या साहित्यों का महत्व स्थापन नहीं। वह समय शीघ्र ही आने वाला है, (अथवा आना चाहिए), जब विश्व-विद्यालयों में अपने देश या भाषा के साधारण लेखकों की तुलना में दूसरी भाषाओं या देशों के श्रेष्ठतर कलाकारों को पढ़ाया जायगा और भिन्न-देशत्व, भिन्नभाषात्व आदि का भाव जाता रहेगा। ऐसा होना कोई आश्चर्य की बात नहीं होगी, यह वर्तमान वैज्ञानिक विकास का स्वाभाविक सांस्कृतिक पर्यवसान होगा।

(नवम्बर, १९४५)

अतिरिक्त टिप्पणी

साहित्य का मानदण्ड महान् लेखकों की महनीय कृतियाँ हैं, यह ठीक है। प्रत्येक नवीन महान् कृति हमारे मूल्यांकन के पैमाने में परिवर्तन उपस्थित करती है। डॉल्स्टॉय, दास्ताव्स्की, टॉमसमैन, प्रू आदि के उपन्यासों ने औपन्यासिक उत्कर्ष के मानों को निश्चित रूप में प्रभावित किया है।

कहा जा सकता है कि साहित्य-समीक्षा के समस्त सिद्धान्त (संवाद, अलंकारवाद, ध्वनिवाद) श्रेष्ठ साहित्य के विश्लेषण द्वारा उपलब्ध हुए हैं—अतः हमारे वक्तव्य में कोई नवीनता नहीं है। हम इसे स्वीकार करते हैं। हमारा अभिप्राय यह है कि महत् साहित्य का (अथवा उसकी महत्ता के उपादानों का) विश्लेषण एक ऐसा व्यापार है जो प्रत्येक युग में, नई-पुरानी महनीय कृतियों के आलोक में, नये मिर से अनुष्ठित होना चाहिए। आज अलंकार, ध्वनि, आदि के पैमाने “आउट-ओव-डेट” हो गये—उनके प्रयोग द्वारा “अच्छा केरीनिना” अथवा “गोदान” का मूल्यांकन संभव नहीं है। किन्तु साहित्यसमीक्षा के मानों के अनुचिन्तन में प्राचीन महान् कृतियों का आज भी उतना ही महत्त्व है जितना कि पूर्वकालों में था।

नियन्त्र में “व्यापकता”, “गहराई” आदि का मार्भिक विश्लेषण करने का प्रयत्न नहीं किया गया है। मानना चाहिए कि “मानदण्ड” का यह चित्र अधूरा है। इतालिये आगे आगेवाले नियन्त्रों की साधकता है। साहित्य और युग के संबंध पर “साहित्य का प्रयोजन”, “साहित्य और संस्कृति” एवं “युग और साहित्य” नियन्त्रों में विचार किया गया है।

कलागत सौन्दर्य और महत्ता

‘साहित्य का मानदण्ड’ शीर्षक लेख में हमने यह स्थापना की थी कि किसी कृति अथवा कलाकार के मूल्यांकन की कसौटी उसकी अनुभूति की गहराई, व्यापकता एवं नूतनता है। किसी कलाकार का जीवन की मार्मिक छवियों से जितना ही विस्तृत और गहरा परिचय है, वह उतना ही बड़ा कलाकार है; साथ ही यह भी आवश्यक है कि कलाकार की दृष्टि एवं अभिव्यक्ति पर उसके निराले व्यक्तित्व की छाप हो। संक्षेप में, साहित्य के मानदण्ड के अन्तर्गत हमने अनुभूति की इन तीन विशेषताओं पर ही जोर दिया था। मूल्यांकन से सम्बद्ध जिस प्रश्न का हमने विचार नहीं किया था वह अनुभूति की अभिव्यक्ति से सम्बन्ध रखता है और इस प्रकार रखा जा सकता है—कला या साहित्य के मूल्यांकन में अभिव्यक्ति की न्यूनधिक पूर्णता का क्या स्थान होना चाहिए? क्या अभिव्यक्ति अथवा शैली का सौंदर्य अनुभूति के सौंदर्य से अलग चीज़ है? यदि हाँ, तो इस सौंदर्य का स्रोत एवं अधिष्ठान क्या है? एक स्थल पर हमने उस लेख में कहा था कि श्रेष्ठ कलाकार की वाणी अपने बाह्य रूप में ‘स्पष्ट, प्रभावपूर्ण और अर्थ-शालिनी’ लगती है। किंतु यह स्पष्ट है कि ये सब विशेषताएँ अनुभूति के प्रभावपूर्ण प्रकाशन से सम्बन्ध रखती हैं; अतः उनका अनुभूति से अलग अस्तित्व मानना उचित नहीं। क्या साहित्यकार की वाणी में अनुभूति से भिन्न भी कोई ऐसा तत्व होता है जो उसकी रचना को सुन्दर या असुन्दर बनाए? पुराने अलंकारशास्त्री अनुप्रास, समक आदि शब्दालंकारों को एक ऐसा ही तत्व मानते हैं। आधुनिक काल में इन अलंकारों का महत्त्व बहुत-कुछ कम हो गया है। आज के लेखक और कवि अपनी बात यथा-शक्ति सीधे ढंग से कहना पसन्द करते हैं; अनुप्रास आदि के आडम्बर से उन्हें घृणा है। पर शायद शब्दालंकार अपेक्षाकृत स्थूल उपकरण हैं; प्रश्न यह है कि क्या किसी अधिक गहरे अर्थ में अभिव्यक्ति का सौंदर्य अनुभूति के सौंदर्य से भिन्न होता है?

यूरोपीय दर्शन तथा आलोचना-साहित्य में “फार्म” या आकार (साहित्य की ‘शैली’) तथा “मैटर” अथवा वस्तु या विषय-वस्तु का भेद बहुत प्रसिद्ध

है। हमारे यहां भी शैली और वस्तु का भेद कम प्रचलित नहीं है। यह शैली कहां तक कला की श्रेष्ठता को प्रभावित करती है ?

प्रसिद्ध दार्शनिक और विचारक एस्० एलेक्जेंडर ने अपनी पुस्तक "व्यूटी एंड अदर फार्म्स आफ वैल्यू" (सौंदर्य तथा अन्य मूल्यसत्त्व) में एक रोचक प्रभेद (Distinction) निरूपित किया है। उनका कहना है कि कला का सौंदर्य एक बात है और उसकी महत्ता दूसरी; सौंदर्य का अधिष्ठान कला-विशेष का माध्यम (मूर्तिकला में प्रस्तर या धातु, संगीत में स्वर, काव्य में शब्द) होता है जब कि उसकी महत्ता (Greatness) उसकी विषय-वस्तु पर निर्भर करती है। कुछ उदाहरणों से यह स्पष्ट हो जायगा। जेन आस्टिन में कलागत सौंदर्य अधिक है यद्यपि डिकिन्स अधिक बड़ा कलाकार है। इसी प्रकार टेनीसन की कला अधिक सुन्दर है, ब्राउनिंग का काव्य अधिक महान्। इन दोनों उदाहरणों में सौंदर्य का कारण अभिव्यक्ति में और महानता का विषय-वस्तु में खोजना चाहिए। डिकिन्स की दृष्टि अधिक व्यापक है, इसलिए वह जेन आस्टिन से बड़ा कलाकार है; साथ ही यह मानना पड़ता है कि जेन की लेखन-प्रणाली में अधिक सौंदर्य है। इसका अर्थ यह हुआ कि जेन आस्टिन और टेनीसन अधिक कुशल कलाकार हैं यद्यपि वे उतनी बड़ी विषय-वस्तु से नहीं उलझते जितनी बड़ी से डिकिन्स और ब्राउनिंग। इस प्रकार एलेक्जेंडर के अनुसार सौंदर्य और महत्ता कला की दो भिन्न विशेषताएँ तथा कसौटियाँ हैं।

ऊपर का द्रैत दूसरे मूल्य-क्षेत्रों में भी पाया जाता है। मनुष्य के अनेक व्यापारों को हम शुभ या अच्छा कहते हैं, किन्तु सब शुभ व्यापार, अच्छाई में समान होते हुए भी, बराबर महान् नहीं होते। 'स्वयं शुभ कर्मों के भीतर क्षुद्र और महान् का भेद होता है, छोटाई और बड़ाई के दर्जे होते हैं।' एण्ट ही एक साधारण अच्छे बालक अथवा किसान और एक गाँधी जैसे नेता की सत्यपरता में महत्ता का भेद है; गाँधी का व्यापार देश के विराट् जीवन से सम्बद्ध है और उसे प्रभावित करता है। यहाँ भी कर्म-विशेष की महत्ता उसके क्षेत्र की विशालता पर निर्भर करती है। इसी प्रकार सत्य के क्षेत्र में भी; सच्चाई में समान होते हुए भी दो सत्य या सिद्धान्त कम या अधिक महान् हो सकते हैं। किसी सत्य की महत्ता का माप उसकी विषय-वस्तु की विशालता, उसके क्षेत्र की व्यापकता है। 'सूर्य पूर्व में उदय होता है' वह एक सत्य है; आइन्स्टाइन का सापेक्षवाद भी एक सत्य है; किन्तु दोनों की महत्ता में अन्तर है। किन्तु, एलेक्जेंडर के अनुसार, उनकी सत्त्वता में कोई अन्तर नहीं है, ठीक जैसे दो अच्छे कर्मों की अच्छाई में कोई सा० चि० फा० ५—

अन्तर नहीं है। (किन्तु इस दृष्टि से कला की स्थिति कुछ निराली है; कलाकृतियों में महत्त्व का ही नहीं सौंदर्य का भी अन्तर रहता है।)

संक्षेप में दार्शनिक एस्-एलेक्जेण्डर का यही मत है। उनके अनुसार सौन्दर्य कला के माध्यम का गुण है और उसका महत्त्व विषय-वस्तु से निरूपित होता है। माध्यम को एक विशेष ढंग से नियोजित करके, ध्वनियों अथवा शब्दों के एक विशिष्ट संगठन द्वारा कलाकार (गायक अथवा कवि) सौन्दर्य की सृष्टि करता है। माध्यम का ठीक उपयोग न होने पर कला असुन्दर हो जाती है। इस सिद्धान्त की विशेष परीक्षा करने से पहले हम यह देखने की चेष्टा करेंगे कि उसकी हिन्दी के आलोचना-क्षेत्र में क्या उपयोगिता हो सकती है।

हिन्दी में छायावाद और प्रगतिवाद का विवाद कुछ वर्षों से चल रहा है। यह नहीं कहा जा सकता कि आज छायावाद के पक्ष में बोलनेवालों का सर्वथा अभाव है। प्रगतिवाद का सम्बन्ध मुख्यतः, बल्कि पूर्णतः, साहित्य की विषय-वस्तु से है; अभिव्यक्ति के सौन्दर्य की ओर उसका ध्यान नहीं है। छायावादी काव्य के वातावरण में पले हुए रसज्ञ पाठक तथाकथित प्रगतिवादी काव्य में इस सौन्दर्य का अभाव महसूस करते रहे हैं। उसके पक्ष में, एलेक्जेण्डर की भाषा में, कहा जा सकता है कि कला में सौन्दर्य का भी स्थान है, उसके मूल्यांकन की एक कसौटी अभिव्यक्ति या शब्दों का सौन्दर्य भी है। एलेक्जेण्डर के ही अनुसार छायावादी काव्य के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि वह सुन्दर भले ही हो, महान् नहीं है। उसमें जीवन और सम्भ्रता के प्रति गम्भीर दृष्टि का अभाव है।

एक दूसरा उदाहरण लीजिये। बचन की कविता का मूल्यांकन करने की सफल चेष्टाएँ कम हुई हैं। एलेक्जेण्डर की दोहरी कसौटी बचन की कविता पर खूब लागू होती है। सम्भवतः छायावाद-युग के कवियों में बचन का अनुभूति-क्षेत्र प्रायः अन्य सब कवियों से संकीर्ण है। (सम्भव है यहाँ कुछ लोग महादेवीजी के बचनजी के साथ एक कोष्ठक में रखना चाहें) किन्तु उसी अनुपात में उनकी प्रकाशन-शीता पूर्ण एवं निर्दोष है। कहा जा सकता है कि बचन की कविता सुन्दर होते हुए भी महत्ता की दृष्टि से नीची भोगी की है क्योंकि वह जीवन और जगत की बहुत कम मार्मिक छवियों से रागात्मक सम्बन्ध स्थापित कर पाती है।

यहाँ व्यावहारिक आलोचना के कम-से-कम दो महत्वपूर्ण प्रश्न उठ खड़े होते हैं। एक, क्या बचन में छायावादी पन्त की अपेक्षा अधिक अभिव्यक्ति-सौन्दर्य है? और दूसरे, बचन की अनुभूति में व्यापकता भले ही न हो,

तीव्रता पर्याप्त है; यह विशेषता उनकी कविता के महत्व की कहाँ तक रखा करती है? इस दूसरे प्रश्न के सम्बन्ध में हम पाठकों को इतना ही संकेत देंगे कि अनुभूति की तीव्रता और गहराई दो भिन्न वस्तुएँ हैं, † और इसमें सन्देह है कि अनुभूति की तीव्रता कला को महान् बना सकती है। पहला प्रश्न कुछ अधिक उत्पन्न उत्पन्न करनेवाला है; उसके समाधान के लिए सूक्ष्म एवं गहरा विश्लेषण अपेक्षित होगा। सम्भवतः कुछ आगे चला कर हम इस विषय पर किञ्चित् प्रकाश डाल सकेंगे।

२

एलेक्जेंडर की आलोचना

एलेक्जेंडर की उक्त पुस्तक पढ़ने का सौभाग्य हमें हाल ही में प्राप्त हुआ है। हमें यह देख कर प्रसन्नता हुई कि यह विचारक साहित्य के मान-दण्ड-सम्बन्धी हमारे विचारों से काफी दूर तक सहमत हैं। एलेक्जेंडर के मत में कला की (तथा अन्य प्रकार की भी) महत्ता के दो पहलू व्यापकता और गम्भीरता हैं। वे कहते हैं—

'More largely and profoundly' the phrase is used advisedly. For when we ask if we can analyse greatness, it is perhaps these characters which make the difference of the great subject and the small. To which we may add 'more complexly' unless we choose to construe largeness in the double sense of extension and detail, or include complexity under the head of profundity. (पृ० १४२.)

ऊपर के अवतरण में एलेक्जेंडर ने व्यापकता और गम्भीरता के साथ जटिलता का भी उल्लेख किया है। सम्भवतः सूक्ष्मता का दृष्टि की गहराई में और जटिलता का सम्बन्धगत व्यापकता में अन्तर्भाव हो सकता है। वास्तव में व्यापकता और गहराई के विश्लेषण के लिए एक स्वतन्त्र लेख की आवश्यकता होगी। देखने की बात यह है कि इस सम्बन्ध में एलेक्जेंडर का हम से बहुत कुछ मतैक्य है। मेद इतना ही है कि उन्होंने 'नूतनता' का स्वतन्त्र विशेषता के रूप में उल्लेख नहीं किया है और सौन्दर्य को कला की एक अलग कसौटी मान लिया है। हमारी समझ में

† तु० की० बर्ड्सवर्थ Gods approve, The depth and not the tumult of the soul. अर्थात् देवताओं को अन्तरात्मा की गहराई प्रिय है, आक्रुल उत्तेजना नहीं।

‘सौन्दर्य’ और ‘महत्ता’ को कलात्मक मूल्यांकन की दो स्वतन्त्र कसौटियाँ मानने से अनेक कठिनाइयाँ उठ खड़ी होती हैं। नीचे हम उनका निर्देश करेंगे।

(१) साधारणतः कलाकृतियों के सम्बन्ध में यह कहा जाता है कि वे सुन्दर होती हैं। इस वर्णन के औचित्य में संदेह किया जा सकता है। एक भवन, मूर्ति अथवा चित्र को सुन्दर कह सकते हैं; पर क्या उसी अर्थ में एक गीत या कविता को सुन्दर कहा जा सकता है? हमारी समझ में ‘सुन्दर’ विशेषण का प्रयोग दृश्य पदार्थों के लिए ही होना चाहिए। संगीत में दृश्य तत्त्व का अभाव रहता है, अतः उसे सुन्दर कहना ठीक नहीं जँचता। काव्य-साहित्य में दीखनेवाला तत्त्व छुपे हुए शब्द हैं, किन्तु शब्दों के छुपे रूप को सौन्दर्य का अधिष्ठान किसी ने नहीं कहा है। फिर कविता में सुन्दर क्या हो सकता है। शब्दों के अर्थ को सुन्दर कहने का एक ही आशय सम्भव है, कि शब्दबद्ध चित्र सुन्दर है। उस दशा में सौन्दर्य माध्यम का गुण नहीं रहेगा जैसा कि एलैक्जेंडर को अभिप्रेत है। क्या यह कहा जा सकता है कि सौन्दर्य का अधिष्ठान ध्वनि है? उस दशा में एक अज्ञात भाषा के काव्य में भी सौन्दर्य का अनुभव होना चाहिए। कुछ लोगों का विचार है कि ऐसा होता है—अर्थ बिना समझे हुए भी हम कभी-कभी काव्यगत आवेग को हृदयंगम कर लेते हैं; पर हमें इसमें संदेह है। हमारा विश्वास है कि यदि कोई भाषा नितान्त अपरिचित है, और उसके काव्य को पढ़नेवाला भी अपरिचित स्वभाव का है, तो हम उस काव्य के आवेग को ठीक-ठीक नहीं समझ सकेंगे। यदि कविता नाटकीय ढङ्ग से पढ़ी जाय तो हमारे किंचित् बोध का कारण पढ़नेवाले की भावभङ्गी होगी, न कि कविता के शब्द। निष्कर्ष यह है कि यदि सौन्दर्य काव्य-साहित्य का गुण है तो वह शब्दबद्ध अनुभूति का गुण ही हो सकता है न कि भाषा या माध्यम का। किन्तु इसमें संदेह नहीं कि बार-बार प्रयुक्त होने के कारण, अनुषंगों (Associations) के बल से, छुपे और सुने हुए शब्द भी सुन्दर प्रतीत होने लगते हैं। यहाँ यह भी कहा जा सकता है कि शब्दों के सौन्दर्य का कारण उनसे बंधी हुई अथवा संकेतित वस्तुगत छवियाँ ही होती हैं। प्रकृत में इसका फल यह हुआ कि कला की महत्ता ही नहीं उसका सौन्दर्य भी माध्यम द्वारा प्रकाशित विषय-वस्तु से निरूपित होता है।

वास्तव में देखा जाय तो चित्र का सौन्दर्य भी उस अनुभूति या विषय-वस्तु पर निर्भर करता है जो चित्र में उल्लिखित हो रही है; स्वयं वस्तु और

रेखाओं में बहुत नीची कोटि का सौन्दर्य होता है। सम्भवतः रेखाओं का विशिष्ट संगठन, संगीत के ध्वनि-समूह की भाँति, कुछ अज्ञात अर्थों का वाहक होने के कारण आकर्षक लगता है। यहाँ अनेक प्रश्न उठाये जा सकते हैं, पर इस समय उन्हें छोड़ चलना ही ठीक होगा।

(२) थोड़ी देर को हम मान लें कि साहित्यिक अनुभूति सुन्दर होती है; तब दूसरी कठिनाई उपस्थित हो जाती है। एलेक्जेंडर का मत है कि दो सुन्दर कला-कृतियों के सौन्दर्य में भेद नहीं होता, महत्ता में भेद हो सकता है। जैसे दो सत्य न्यूनाधिक महत्त्वशाली होते हुए भी सच्चाई में समान होते हैं और दो कर्म न्यूनाधिक बड़े होते हुए नैतिक अच्छाई में। पर क्या यह ठीक है? क्या विषय-वस्तु के विस्तार से कलाकृति के सौन्दर्य पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता? क्या सम्पूर्ण 'शाकुन्तल' के सौन्दर्य और 'घुवश' के किसी एक सुन्दर पद के सौन्दर्य में कोई भेद न होगा? कम-से-कम अध्यात्मवादी तर्कशास्त्रियों ने यह मत प्रकट किया है कि अधिक व्यापक सत्य, कम व्यापक सत्य की तुलना में अधिक सच्चा होता है। यदि सत्य के क्षेत्र में यह भेद माना जा सकता है तो सौन्दर्य के क्षेत्र में वह और भी अधिक युक्त है। वस्तुतः अनुभूति या विषय-वस्तु की महत्ता और सौन्दर्य परस्पर निरपेक्ष गुण नहीं हैं जो एक-दूसरे को प्रभावित नहीं करते। सुन्दर की एक विशेषता (जिसे एलेक्जेंडर ने माना है) 'अनेकता में एकता' भी है; इससे स्पष्ट है कि एकीकृत तत्वों का विस्तार सौन्दर्य का प्रमुख उपादान है। वास्तव में महान् कलाकृति का सौन्दर्य छोटी कलाकृति से भिन्न और निराला होता है। इस भेद को केवल मात्रा का भेद नहीं कहा जा सकता; विषय का नूतन संगठन जिस सौन्दर्य को जन्म देता है वह निगली वस्तु होती है। यह उल्लेखनीय बात है कि जॉनस्टुअर्ट मिल ने सुख के जातिगत भेद माने थे। वास्तविकता यह है कि कृति-विशेष के उत्कर्ष को हम महत्ता और सौन्दर्य में विरतोपेत करके ग्रहण नहीं करते; वह हमें अपने समग्र रूप में ही प्राप्त होता है। उस अनुभूति के जो कला में हमें प्राप्त होती है, विस्तार, गहराई और नूतनता विभिन्न पहलू हैं; वे एक-दूसरे से अलग नहीं किए जा सकते।

यहाँ प्रश्न उठता है—क्या इस अनुभूति का एक पहलू सौन्दर्य भी है? अनुभूति से भिन्न सुन्दर अनुभूति का भी क्या अस्तित्व है? ऊपर हमने इस मत का निराकरण किया कि सौन्दर्य माध्यम का गुण है; क्या हमें यह

† The beauty of the great work is no greater than that of the small one—वही।

स्वीकार करना चाहिए कि कलायुद्ध अनुभूति में सौन्दर्य नामक गुण की अवस्थिति रहती है ?

हमारा अपना विश्वास है कि ऊपर की प्रश्नावली का उत्तर नकारात्मक होना चाहिए। हम मानते हैं कि सौन्दर्य कला मात्र का गुण नहीं। कलात्मक अनुभूति तब ही सुन्दर कही जा सकती है जब उसकी विवृति का विषय वस्तुगत सौन्दर्य हो। हमारे अनुसार सुन्दर की अनुभूति ही सुन्दर अनुभूति है। क्योंकि कलात्मक अनुभूति का विषय सदैव सुन्दर नहीं होता इसलिए सौन्दर्य कला मात्र का धर्म नहीं है। किन्तु सब प्रकार की कलात्मक अनुभूति "सार्थक" होती है; अर्थात् उसका विषय सर्वत्र सार्थक तत्त्व होते हैं। साहित्य की दृष्टि से सार्थक तत्व या छवियाँ वे हैं जो मानव मात्र को हँस या उपादेय प्रतीत होती हैं। यहाँ याद रखना चाहिए कि कला की विषय-वस्तु व्यक्ति-विशेष के लिए ही सार्थकता नहीं रखती, वह मानव मात्र के दृष्टिकोण से अर्थवत् प्रतीत होती है। सुन्दर तत्त्व अर्थवत् की ही एक उपश्रेणी है; जिन्हें हम सत्य और शिव कहते हैं वे अर्थवत् के दूसरे विभाग हैं। संक्षेप में कलात्मक अनुभूति का विषय जीवन और जगत में पिरोए हुए सब प्रकार के मूल्यसत्त्व (Values) हैं।

नीचे के पद्यों और पद्य-खण्डों पर ध्यान दीजिए:—

(१) साथ निशिनाथमुखी पाथनाथ-नन्दिनी-सी
तुलसी बिलोके चित्त लाए लेत संग है ;
आनंद उमंग मन यौवन उमंग तन
रूप की उमंग उमंगत अङ्ग अङ्ग है ।

(२) पावस-श्रुत थी, पर्वत-प्रदेश ;
पल-पल परिवर्तित प्रकृति-वेश ।

मेखलाकार पर्वत अपार
अपने सहस्र हग-सुमन, फाड़,
अवलोक रहा है बार-बार
नीचे जल में निज महाकार ।

(३) बहुरि वदन-विधु अंचल-बाँकी ।
पियतन चितै दृष्टि करि बाँकी ॥
खंजन-मंजु तिरीछे नयननि ।
निज पति तिनहि कशो सिय सैननि ॥

(४) द्विधाय जड़ित पदे, कम्पवच्चे नम्र नेत्रपाते
 म्मितहाम्भ्ये नाहि चल सलज्जित वासरशय्याते
 स्तन्ध अर्धराते ।

उपर उदय सम अनवगुण्ठिता

तुमि अकुण्ठिता

वृन्तहीन पुष्पसम आपनाते आपनि विकशि

कवे तुमि फुटिले ऊर्ध्वशि !

ऊपर के सब पद्य सुन्दर काव्य हैं । उनके सौन्दर्य का कारण ललित पद-योजना नहीं अपितु अभिव्यक्त अनुभूति की सुन्दर विषय-वस्तु है । सुन्दर की अनुभूति के वाहक होने के कारण ही उक्त कविता-खण्ड सुन्दर हैं । उनकी पदावली को सुन्दर कहने का यही अभिप्राय हो सकता है कि कवियों ने विषय के अनुरूप भाषा का प्रयोग किया है । शेक्सपीयर की निम्न पंक्तियों में भी उपयुक्त शब्दावली का प्रयोग किया गया है ; पर वे ऊपर के पद्यों की भाँति सुन्दर कही जा सकती हैं, इसमें सन्देह है—

To-morrow, and to-morrow, and to-morrow
 Creeps in this petty pace from day to day,
 To the last syllable of recorded time;
 And all our yesterdays have lighted fools:
 The way to dusty death. Out, out brief candle !
 Life's but a walking shadow, a poor player
 That struts and frets his hour upon the stage,
 And then is heard no more : it is a tale
 Told by an idiot, full of sound and fury,
 Signifying nothing.

शेक्सपीयर की ये पंक्तियाँ श्रेष्ठतम काव्य हैं इसे सभी सहृदय स्वीकार करेंगे ; साथ ही यह मानना भी जरूरी मालूम पड़ता है कि वे पिछले पद्यों की भाँति सुन्दर नहीं हैं । उनकी श्रेष्ठता का कारण सौन्दर्य न होकर कोई और तत्व है । यहाँ कई रोचक निष्कर्ष निकलते प्रतीत होते हैं । एक, श्रेष्ठ कला आवश्यकरूप में सुन्दर नहीं होती । अभिव्यक्ति की पूर्णता उच्च कला का आवश्यक गुण है, पर यह पूर्णता सौन्दर्य से भिन्न वस्तु है । दूसरे, सौन्दर्य और महत्ता काव्य के दो भिन्न गुण नहीं हैं । ऐसा नहीं है कि कलागत सौन्दर्य का कारण एक तत्व हो और उसके महत्त्व का दूसरा । केवल सौन्दर्य भी कला को उच्च बना सकता है । पूर्वोद्धृत चार पद्यों में यदि कोई श्रेष्ठता या महत्ता है तो उसका एक प्रमुख कारण उनका सौन्दर्य है । इसका अर्थ यह

है कि जहाँ मन्त्र प्रकार की महत् अनुभूति आवश्यक रूप में सुन्दर नहीं होती वहाँ केवल सुन्दर की अनुभूति कलागत उच्चता या महत्त्व का कारण बन सकती है। वस्तुतः हमारा विचार है कि कालिदास और कीट्स के काव्य का महत्त्व बहुत-कुछ उनके अनुभूतिगत सौन्दर्य पर निर्भर है। यद्यपि हम यह नहीं मानते कि कला का एकमात्र विषय सौन्दर्य है फिर भी हम यह निःसंकोच कह सकते हैं कि कला में निम्न मूल्यवस्तुओं (Values) की विवृति होती है उनमें सौन्दर्य का प्रमुख स्थान है। संसार के तथाकथित 'रोमांटिक' कविगण ने मुख्यतः जीवन और जगत के सौन्दर्य-तत्त्व (और उससे सम्बद्ध प्रेमवृत्ति) को ही अभिव्यक्ति देने की चेष्टा की है।

(३)

रोमांटिक काव्य ; छायावाद और प्रगतिवाद—कवि कीट्स ने कहा लिखा है कि Poetry should surprise us by a fine excess अर्थात् श्रेष्ठ कविता को हमें एक मनोज अतिशयता से चकित करना चाहिए। रोमांटिक काव्य में यह अतिशयता सौन्दर्य के निर्भर संकेतों से सम्पन्न होती है। रोमांटिक कवि मुख्यतः सौन्दर्य का कवि होता है, वह मानो संसार को सुन्दरता से रंगे चश्मे से देखता है। उसकी अनुभूति अन्य प्रकार की सार्थकताओं को ग्रहण करती हुई भी उनमें बरबस सौन्दर्य का समावेश कर देती है। ऐसे कवि कसूर प्रसंगों पर भी अन्ध्रा लिख सकते हैं क्योंकि उनमें प्रायः सौन्दर्य का मिश्रण रहता है। कसूर के उद्रेक का कारण बहुधा कोमल एवं सुन्दर पर आघात या प्रहार होता है। यथा—

अभी तो मुकुट बँधा था माथ, हुए कल ही हलदी के हाथ ;

खुले भी न थे लाज के बोल, खिले भी चुम्बन-शून्य कपोल ;

हाथ ! रुक गया यहीं संसार, बना सिन्दूर औरार !

जात-हत-सतिका वह सुकुमार, पड़ी है झिन्नाधार !

रोमांटिक कवि को संसार चिर-नवीन, कुतूहलमय एवं मनोरम प्रतीत होता है। उसे यदि यहाँ बुराई दीखती है तो सौन्दर्य की नश्वरता एवं कोमल भावनाओं की उपेक्षा के रूप में। प्रायः रोमांटिक कवि को अपने व्यक्तित्व से विशेष मोह और उसकी मूल्यवृत्तियों में अखण्ड विश्वास होता है। फलतः वह अपनी उपेक्षा नहीं सह सकता और प्रायः मानव-समाज से असंतुष्ट रहता है। रोमांटिक स्वभाव के कवि प्रायः दुनिया में "फिट" नहीं बैठते।

रोमांटिक दृष्टि और कल्पना की मनोज अतिशयता अक्सर अनियंत्रित और संयमहीन होती है। ऐसा कवि प्रायः नैतिक संतुलन से अपरिचित तथा

कर्म-जगत के प्रति उपेक्षामात्र रखनेवाला होता है। उसमें अनुपात की भावना भी कम विकसित रहती है। अतः वह वीरों की गाथाओं अथवा मानवता के नैतिक प्रयत्नों का कलात्मक निरूपण करने में कम समर्थ होता है। वह प्रायः सफल नाटककार या महाकाव्य प्रणेता नहीं बन पाता। बात यह है कि नाटक या महाकाव्य लिखने के लिये रचनात्मक एवं अनुभूतिगत संयम की जरूरत होती है जो विमुक्त रोमांटिक स्वभाव में नहीं होता। यही कारण है कि शेली और 'प्रसाद' के नाटक यथार्थ नहीं हो सके हैं और, अंकन की सूक्ष्मता के बावजूद, 'कामायनी' एक प्राणहीन कृति मालूम पड़ती है।

सौन्दर्य का मतवाला रोमांटिक कवि कभी-कभी बेमौके सुन्दरता की सुरा ढालने लगता है। बाणभट्ट का वैशंपायन शुक जिसका पिता अभी मारा गया है प्राण-रक्षा के लिए एक तमाल वृक्ष की जड़ में झुसता हुआ उसके सौन्दर्य-वर्णन का लोभ संवरण नहीं कर पाता, यह बाणभट्ट की नितांत रोमांटिक कल्पना का असंयम या अस्याचार है—

पितरमुत्सृज्य.....लुंठक्षितन्ततः कृतान्तमुखकुहरादिव विनिर्गतमात्मानं
मन्यमानो नाति दूरवर्तिनः शबरमुन्दरीकर्णपूररचनोपयुक्तपल्लवस्य संकर्ष-
णपट नीलच्छायायोपहसत इव गदाधर देहच्छविम्, अच्छैः कालिन्दी-
जलच्छदैरिव विरचितच्छदस्य विन्ध्याटवी केशपाशश्रियमुद्वहतो....
तमालविटपिनो मूलदेशमाविशम्।

'उस तमाल के कोमल पत्ते शबर-सुन्दरियों के कर्ण-फूल बनाने में नियुक्त होते थे, बलराम के वस्त्र जैसी नीली छाया से वह मानो वह विष्णु का शरीर-शोभा का तिरस्कार करता था, उसके पत्ते मानो यमुना के कृष्ण जल-बिन्दुओं से निर्मित हुए थे, विन्ध्याटवी की केशपाश-श्री का वह जैसे वहन कर रहा था.....' काल के मुख से पलायन करता हुआ कोई जन्तु इस प्रकार सौन्दर्य के निरीक्षण और वर्णन में प्रवृत्त हो सकता है, यह कल्पना रोमांटिक बाणभट्ट के सस्तिष्क में ही आ सकती है। सौन्दर्य का यह उचित-अनुचित सन्निवेश, उसकी प्रचुर अतिशयता, रोमांटिक संवेदना एवं कला की अन्यतम विशेषता है।

छायावादी काव्य में रोमांटिक काव्य की उक्त विशेषता व्यूनाधिक मात्रा में परतमान है, और यह विशेषता उसके आकर्षण का प्रमुख रहस्य रही है। साथ ही यह मानना पड़ेगा कि कल्पना की अतिशयता के कारण छायावादी सौन्दर्याभिव्यक्ति पुष्ट एवं प्रौढ़ नहीं हो सकी है। आज दिन प्रगतिवादी आलोचकों की आंख से यह कदा जा सकता है कि अब मात्र सौन्दर्य की सा, चि. फ.-४

विवृति करनेवाले काव्य की आवश्यकता नहीं है; काव्य-साहित्य को समाज और सभ्यता के लिए उपयोगी होना चाहिए। किन्तु प्रगतिवादियों की यह आलोचना कि छायावादी काव्य पलायनवादी था, आधे से भी कम सत्य है। छायावाद की मूल प्रेरणा सुन्दर का प्रेम था, असुन्दर वा अशुभ से पलायन नहीं; पन्त, निगला और महादेवी में पलायन की भावना प्रधान नहीं है। उनमें जहाँ कहीं पलायनात्मक उद्गार हैं भी वहाँ वे प्रायः असुन्दर सभ्यन्धी विरक्ति या उपेक्षा के ही द्योतक हैं। वादमुक्त आलोचना की दृष्टि से कहा जायगा कि छायावादी काव्य एकांगी था। इस दृष्टि से प्रगतिवादी जिस पथ का निर्देश कर रहे हैं वह भी साहित्य को एकांगी बनानेवाला है। प्रगतिवाद के पक्ष में कहा जा सकता है कि वह दो तिहाई जीवन (अर्थात् उसके सत्य एवं शिव-पक्ष) की अभिव्यक्ति के समर्थन में लड़ रहा है जब कि छायावादी कवि मात्र सौन्दर्य में उलभ कर रह गए थे। किन्तु कोई भी प्रथम श्रेणी का कलाकार जिसे अपनी अनुभूति में विश्वास है सुन्दर की अभिव्यक्ति से विरत नहीं हो सकता; इस अभिव्यक्ति का साहित्य में वही स्थान है जो जीवन में आनन्द का। यह ठीक है कि जीवन कर्मभूमि है, विशेषतः संघर्ष के युग में; पर साथ ही यह याद रखा जा सकता है कि साहित्य में मनुष्य का कर्म-पक्ष प्रायः सुन्दर और असुन्दर के रूपों में निरूपित या प्रकाशित होता है।

(जुलाई, १९४६)

कलागत सौन्दर्य और महत्ता—२

पिछले लेख में हमने एलेक्जेंडर के इस मन्तव्य का विरोध किया था कि सौन्दर्य मूल्यांकन की अलग कसौटी है। इस सम्बन्ध में हमने यह महत्वपूर्ण स्थापना की थी कि सौन्दर्य कलात्मक अनुभूति का व्यापक धर्म नहीं है और सुन्दर को अनुभूति को ही सुन्दर कहा जा सकता है। शैक्सपियर के एक अवतरण की सहायता से हमने यह संकेत करने की भी चेष्टा की थी कि अभिव्यक्ति की पूर्णता सौन्दर्य नहीं है। प्रस्तुत लेख में हम अभिव्यक्ति एवं शैली की समस्या पर कुछ विस्तार से विचार करेंगे। कारण यह है कि इस सम्बन्ध में कतिपय पक्षपात गहरी जड़ें पकड़ गए हैं।

शैली और सौन्दर्य; पन्त और बच्चन

शब्द-जाल के अपार होते हुए भी यह कहना सत्य का विपर्यय न होगा कि मनुष्य की भाषा अथवा व्यंजना-शक्ति बहुत सीमित है। हमारी आत्म-पाती तथा वस्तुपाती, अन्तर्जगत एवं बाह्य जगत से सम्बद्ध, अनुभूति में जितनी विविधता, विचित्रता और “शेड” होते हैं उन्हें व्यक्त करने के लिए अलग-अलग शब्द पाना प्रायः असंभव होता है। फलतः हम काफी मिलती-जुलती तथापि भिन्न संवेदनाओं को अपनी सुविधा के लिए कतिपय अधिक परिचित शब्दों से प्रकट करने लगते हैं। यह लाचारी साधारण लोगों तक ही सीमित रहे तो इतना हर्ज न हो; होता यह है कि वह चिन्तकों की सूक्ष्मतम विचारणाओं को आक्रान्त करके नितान्त भ्रामक निष्कर्षों तथा सिद्धान्तों के प्रतिपादन का कारण बन जाती है।

हमें भय है कि हमारी भाषा में ‘सुन्दर’ शब्द का बहुत दुष्प्रयोग होता है। न जाने हम अपनी कितनी निमित्त भावनाओं को इस एक शब्द द्वारा प्रकट करते हैं! सुन्दर-विशेषण का प्रयोग प्रकृति तथा मनुष्य के आकर्षण के लिए ही नहीं होता; हम सुन्दर संगीत, सुन्दर भाषा, यहाँ तक कि सुन्दर वात, सुन्दर प्रस्ताव, सुन्दर योजना आदि का भी व्यवहार करते हैं। राह ही इन सब स्थलों में ‘सुन्दर’ शब्द का एक ही अर्थ नहीं होता। कोई प्रस्ताव उपयोगी हो सकता है न कि सुन्दर; इसी प्रकार योजना भी उपयोगिता तथा

व्यावहारिकता की कमौटी पर ही कसी जा सकती है। ऐसे ही किसी समाचार को सुन्दर कहना भी समीचीन नहीं है। वास्तव में, जैसा कि सौन्दर्यशास्त्री काण्ट के समय से कहते आए हैं, सुन्दर पदार्थ उपयोगी न होते हुए भी आनन्दप्रद होता है। प्रश्न यह है कि क्या सुन्दर के इस वर्णन के अनुसार भाषा और शैली को उसके अन्तर्गत लाया जा सकता है।

ऊपर हमने यह मत प्रकट किया कि सौन्दर्य अनुभूति का गुण है, उस अनुभूति का जिसका विषय सुन्दर तत्त्व है। वस्तुतः सौन्दर्य अन्तर्जगत तथा बाह्यजगत की वस्तुओं का धर्म है; उनकी अनुभूति को उपचार से ही सुन्दर कहा जा सकता है। हम दृष्टि से कला के लिए भी सुन्दर विशेषण का प्रयोग औपचारिक है। कलात्मक अनुभूति का व्यापक धर्म अर्थवत्ता (Significance) है और यह गुण बीभत्स तथा भयानक छवियों से संबद्ध नाश्विय में भी पाया जाता है। जगत्प्रसिद्ध उपन्यास 'War and Peace' (युद्ध और शान्ति) के वे पृष्ठ जहाँ घायल सैनिकों से भरे अस्पताल का वर्णन है साहित्य ही नहीं, उच्चतम साहित्य है, क्यों कि वह मानव सुख-दुःख एवं प्रयत्नों के लिए भीषण सार्थकता रखता है।

सौन्दर्य शैली का भी गुण नहीं है। अभिव्यक्ति, सफल, कम सफल, या असफल हो सकती है; उसे सुन्दर या असुन्दर कहना उचित नहीं। 'बर्नाडशा ने कहीं कहा है—Effective expression is the alpha and omega of style. अर्थात् शैली का सम्पूर्ण तत्व प्रभावपूर्ण अभिव्यक्ति है। इस प्रभविष्णुता के अतिरिक्त शैली में सौन्दर्य-असौन्दर्य की खोज भ्रामक है। कहा जाता है कि 'शुष्को वृक्षस्तिष्ठत्यग्रे' और 'नीरस तस्मिन् विलसति पुस्तः' का अर्थ वही है, भेद केवल शैली में है; किन्तु यह ठीक नहीं है। इन दो वाक्यों से दो भिन्न चित्र हमारे सामने आते हैं। विशेष परिस्थितियों में सूखा वृक्ष भी सुन्दर लगता है, जैसे चाँदनी रात में, और रोमांटिक कल्पना को वस्तुतः प्रायः सौन्दर्य से रंगी हुई प्रतीत होती है।

प्रायः यह सभी स्वीकार करेंगे कि शैली की पूर्णता पन्त की अपेक्षा वचन में अधिक है, पर क्या वचन का काव्य अधिक सुन्दर होने का प्रभाव उत्पन्न करता है? हमारा प्रस्ताव है कि वचन की शैलीगत पूर्णता के लिए सुन्दर से कोई भिन्न नाम दिया जाना चाहिए, हम उसे रचना-नैपुण्य अथवा निर्माण-कौशल कह सकते हैं।

१.—भाषा और शैली स्वतः साध्य न होकर भावव्यञ्जना के उपकरण हैं, अतः काण्ट की परिभाषा के अनुसार सुन्दर कहलाने के अधिकारी नहीं हैं।

इस निर्माण-कुशलता के दो गहलू हैं, एक का सम्बन्ध अनुभूतिगत सामञ्जस्य से और दूसरे का अर्थपूर्ण शब्दयोजना से है। जिस प्रकार एक अच्छे विचारक के विचारखण्ड परस्पर संगति रखते हैं, उसी प्रकार श्रेष्ठ साहित्यकार की सम्बेदनाएँ समञ्जस अनुभूति अथवा अनुभव-समष्टि का रूप धारण कर लेती हैं। यह सामञ्जस्य छोटे-बड़े गीतों में ही नहीं नाटकों तथा विशालकाय उपन्यासों में भी अर्पणित होता है। किसी दशा में व्यापक अनुभूति का अर्थ असम्बद्ध अनुभव-खण्डों का जमघट नहीं किया जा सकता। अतः हमारा विचार है कि अनुभूतिगत सामञ्जस्य को व्यापकता से भिन्न मूल्यांकन की कौड़ी मानना जरूरी नहीं है। वास्तव में जहाँ न समञ्जस्य का अभाव एक गम्भीर दोष है वहाँ उसकी उपस्थिति अपने में साहित्यिक श्रेष्ठता का प्रमाण या मापक नहीं है। बचन की कविता में अनुभूतिगत सामञ्जस्य है इससे हमें उसके महत्व के सम्बन्ध में कोई बोध नहीं होता, हम केवल इतना जान पाते हैं कि उसमें निर्माण-कुशलता की कमी या अभाव नहीं है। अनुभूतियों का सामञ्जस्य साहित्यिक श्रेष्ठता की आवश्यक शर्त है, पर वह स्वयं श्रेष्ठता का उपादान या माप नहीं है।

अब हम निर्माण-कौशल के दूसरे पक्ष शब्द-योजना का विचार करें। यदि शब्दों का चयन अनुभूति के अनुरूप नहीं हुआ है तो इसका अर्थ यह है कि कलाकार अपनी अभीष्ट अनुभूति को हम तक नहीं पहुँचा सका। किन्तु इस प्रकार की सफलता या असफलता का हम अनुमान ही कर सकते हैं। क्योंकि शब्दबद्ध अनुभूति से भिन्न मूल अनुभूति तक हमारी पहुँच नहीं है इसलिए हमारे लिए यह कहना कठिन होगा कि कलाकार की अनुभूति सदोष है अथवा उसकी अभिव्यक्ति। प्रायः अच्छे कलाकारों और विचारकों का भाषा पर काफी अधिकार रहता है, प्रायः भाषा की कमी का अर्थ स्त्र-विशेष से सम्बद्ध अनुभव की कमी होती है। एक लेखक किसान-मजदूरों की भावनाओं का ठीक प्रकाशन नहीं कर पाता इसका अर्थ यही है कि वह उनके जीवन और मनोभावों से सुपरिचित नहीं है। साधारणतया भाषा की जटिलता विचारगत जटिलता की और उसकी सादगी विचारगत सादगी की द्योतक होती है। इसी प्रकार उलझी हुई अनुभूति या विचार उलझी हुई अभिव्यक्ति को जन्म देते हैं। तात्पर्य यह कि अनुभूति और व्यञ्जना में विस्म-प्रतिविम्ब भाव रहता है।

इस क्रम में विपर्यय तब पैदा होता है जब लेखक अनुभूति के अभाव में, पक्ष पूर्ति की आवश्यकता अथवा शब्द-मोह से प्रेरित होकर, अनावश्यकपक्ष

का जमघट खड़ा करने लगता है। शब्दों का यह अतिरेक कभी तो अनुभूति की क्षीणता का और कभी कलाकार के असंयम अथवा अभिव्यक्तिगत अनियंत्रण का परिचायक होता है। यहाँ संयम और नियंत्रण से क्या तात्पर्य है? नियंत्रण से मतलब उस क्रिया से है जिसके द्वारा कलाकार अपनी अनुभूति को अभीष्ट रूपरेखा एवं सामञ्जस्य देता है; और संयम का अर्थ वह वृत्ति है जो कलाकार को उक्त अनुष्ठान में बाधक तत्वों की ओर, फिर वे चाहे कितने भी आकर्षक क्यों न हों, ध्यान देने से रोकती है। हमें भय है कि छायावादी कवियों में न्यूनाधिक ऊपर के दोनों गुणों की कमी है। वे लोग अन्तर अभीष्ट अनुभूति को सुस्पष्ट रूपरेखा और सामञ्जस्य नहीं दे पाते और उस अनुभूति से न्यूनाधिक असम्बद्ध शब्द-चित्रों के मोह में पड़ जाते हैं। ऐसे चित्रों का सन्निवेश यदि अभीष्ट अनुभूति के सामञ्जस्य को क्षण न करे तो वह कीट्स द्वारा संकेतित मनोः अतिशयता का विधायक बन जाता है, विपरीत हालत में, जब वह सामञ्जस्य का विधा-तक हो, उसके द्वारा काव्य की प्रभविष्णुता को क्षति पहुँचती है।

संयम और नियंत्रण व्यक्तित्व के गुण हैं और चारित्रिक दृढ़ता को प्रतिबिम्बित करते हैं। इस दृढ़ता का व्यावहारिक प्रतिफलन एक निर्दिष्ट लक्ष्य की ओर शक्ति-पूर्वक अग्रसर होना है। जिन्हें योरपीय आलोचना में “क्लासिकल” लेखक कहा जाता है उनमें उक्त गुणों की पूर्ण उपस्थिति रहती है; वे अनुभूति से अधिकृत होकर ही नहीं लिखते अपितु अपनी अभिव्यक्ति पर पूरा नियंत्रण रखने और उसे अभीष्ट रूपरेखा देने में समर्थ होते हैं। रोमांटिक कवियों या लेखकों में इन गुणों का न्यूनाधिक अभाव रहता है। शेली की अपेक्षा कीट्स में और पन्त की अपेक्षा रवीन्द्र में संयम और नियंत्रण अधिक है; शेली की दृष्टि से वुड्सवर्थ (तथा वच्न) को क्लासिकल कहना चाहिए। रवि बाबू की कुछ रचनाओं तथा वच्न के प्रायः समस्त काव्य में एक खटकनेवाली बात अनुभूति की क्षीणता एवं कल्पना का अतिरेक है। पन्त की भी अनेक रचनाएँ, जैसे ‘छाया’, ‘नक्षत्र’, ‘स्याही का बूँद’ आदि इस दोष से दूषित हैं। कल्पना-प्रधान रचनाओं में प्रायः अनुभूति की गहराई और व्यापकता दोनों की कमी रहती है, भले ही उसमें हलके आकर्षण का गन्निवेश रहे। कल्पना में हमें चमत्कृत करने की बिलनी क्षमता होती है उतनी रस-सिक्त करने की नहीं। इसीलिए हमारा विचार है कि रवीन्द्रमाथ उतने बड़े कवि नहीं हैं जितने कि सूर और तुलसी। इस कथन का यह अर्थ नहीं लगाना चाहिए कि रावीन्द्रक साहित्य में उच्चतम कोटि की रचनाएँ नहीं हैं; प्रश्न ऐसे काव्य के परिमाण और अनुपात का

है। हमारा अनुमान है कि रवि बाबू की अधिकांश रचनाएँ जिनकी रमणीयता कल्पना द्वारा निर्मित है शीघ्र ही भुला दी जायँगी। बच्चन की कविताएँ पढ़ते समय लगता है कि वे न्यूनाधिक तीव्र असन्तोष के “मूड” में लिखी गयी हैं जब कवि बरबस विश्व को अपने अनुकूल रंग में रंगा हुआ देखता है, अथवा उसे इस प्रकार रँगने की चेष्टा करता है। विश्व-जीवन में यों भी काफी दुःख और पीड़ा है जिसकी विवृति उच्च काव्य में होती आयी है। बच्चन इस वास्तविक व्यथा और दुःख से प्रेरणा नहीं लेते इसीलिए उनकी कविता रीढ़हीन अथवा “सेण्टीमेण्टल” मालूम पड़ती है। वह वास्तविक जीवन की कलात्मक व्याख्या प्रस्तुत नहीं करती और उसके विस्तार एवं गहराइयों से हमारा रागात्मक सम्बन्ध नहीं जोड़ पाती। वह प्रायः ऐसे पाठकों को अधिक प्रिय लगती है जिन्होंने परिस्थितियों के आघात से अपनी जीवन-दृष्टि को सीमित तथा एकांगी और अपनी रुचि को विकृत बना लिया है।

संयम और नियन्त्रण कलाकार के आवश्यक गुण हैं जो श्रेष्ठ काव्य की सृष्टि में सहायक होते हैं। उनका अभाव कला में खराबी उत्पन्न करता है, पर इसका यह अर्थ नहीं है कि उनकी उपस्थिति कला-साहित्य को अतिरिक्त महत्त्व प्रदान कर देती है। नैतिक-क्षेत्र में भी हम किसी व्यक्ति का महत्त्व उसकी चारित्रिक दृढ़ता से नहीं बल्कि उन बड़े कामों से आँकते हैं जो उस दृढ़ता द्वारा सम्पन्न होते हैं। कलाकार का संयम और नियन्त्रण भी साधन-भूत है, साध्य नहीं; अतः वह महत्त्व का उपकरण होते हुए भी उसका प्रतिमान नहीं हैं। इस स्थापना का व्यावहारिक निष्कर्ष यह है कि काव्य-साहित्य की आलोचना में शैली अर्थात् भाषा और अभिव्यक्ति-सम्बन्धी विशेषताओं का मुखगान नहीं होना चाहिए, यद्यपि तत्सम्बन्धी दोषों का निर्देश आलोचना का आवश्यक अंग है। प्रायः जब हम किसी कलाकार की शैली की प्रशंसा करते हैं तो हमारे आनन्द का कारण उसकी अनुभूति की कोई विशेषता होती है। क्योंकि अनुभूतिगत विशेषताओं को नाम देना कठिन है इसलिए आलोचक भ्रमवश यह समझने लगते हैं कि उनकी रसानुभूति का कारण शैली है। वास्तव में शैली को लेकर वाहवाही देना, विशेषतः उच्च साहित्य के सम्बन्ध में, आलोचनात्मक असामर्थ्य का सूचक है। मेरे एक मित्र ने एक बार बड़ी गम्भीरता से कहा कि उर्दू कवियों की प्रमुख विशेषता भाषा की सफाई है। यह ध्यान देने की बात है कि उर्दू साहित्य में आलोचना बहुत कम विकसित दशा में है; इसका एक कारण यह भी है कि वे भ्रमवश राजल के सौन्दर्य का कारण भाषा को समझते रहे, और दूसरे प्रकार के श्रेष्ठ साहित्य से उनका परिचय नहीं हो सका। राजल के विभिन्न द्विपदों में एकता नहीं होती। इस बात को

लेकर कुछ समीक्षक आज उसे कोस रहे हैं। इस प्रकार यह प्रश्न कि राजल के अपार आकर्षक का क्या रहस्य है, आलोचना की दृष्टि से अछूता ही रह गया है। वास्तव में उर्दू शेरों में जो जातिगत, साम्य दृष्टिगोचर होता है उसका कारण उनमें विशेष ढंग की वक्रता का समावेश है, और वक्रता वक्रता का गुण है, शैली का नहीं।

भाषाधिकार उर्दू कवियों की निराली सम्पत्ति हो ऐसा नहीं है; कालिदास और तुलसी भी भाषा तथा अभिव्यक्ति पर पूर्ण अधिकार रखते हैं। भेद यही है कि अन्तिम कवियों की अनुभूति उर्दू-काव्य की वक्रता से रहित है। एक संकीर्ण भाव-भूमि में घूमते हुए उर्दू कवि प्रायः एक ही बात को भिन्न शब्दों में कहते पाए जाते हैं जिससे भ्रम होता है कि वे शाब्दिक प्रयोग कर रहे हैं; पर-वस्तुतः उनका लक्ष्य बौद्धिक वक्रता के विभिन्न रूप होते हैं। जौक ने कहा है कि कविगण कोशिश करने पर भी राजल के क्षेत्र में मीर को नहीं पा सके; इसका कारण मीर की विशिष्ट शैली नहीं, अनुभूति की विशेषता थी। सम्भव है शैली का कुछ दूर तक अनुकरण हो सके, पर भिन्न संवेदना के लेखक की अनुभूति का अनुकरण संभव नहीं है। यही कारण है कि राजल की संकीर्ण भावभूमि में भी बड़े कवियों का अलग-अलग व्यक्तित्व दिखाई देता है।^१

निष्कर्ष यह है कि सामान्यतः उर्दू काव्य के तथा विशेष रूप में उसके विशिष्ट कवियों के निराले आकर्षण का रहस्य भाषा एवं अभिव्यक्ति-कला के बाहर खोजना चाहिए। यहाँ एक प्रश्न और उठाया जा सकता है। विहारी तथा उर्दू कवियों के सम्बन्ध में कहा गया है कि वे 'गागर में सागर' भरने की कला जानते हैं। क्या यह शैली की विशेषता नहीं है? हमारा

१—निम्न दो शेरों की तुलना कीजिए,

(१) बजरेत नाजह गर आदँ दीद ओ दिल फ़र्शों राह,
कोई मुक्तो यह तो समझा दो कि समझाएँगे क्या।

(गालिब)

(२) क्या जाता है इसमें हमारा खुदके हम तो बैठे हैं,
दिल जो समझता था सो समझा नाजह को समझाने दो।

(मीर)

पहले शेर में स्वीकृत और अर्थ का भाव है, दूसरे में दीर्घ पीड़ा-जन्य निर्वेद (Resignation) की भावना।

विचार है कि यह विशेषता भी अनुभूति से सम्बन्ध रखती है और उस उन्नत चयनवृत्ति (Selective Spirit) की द्योतक है जिसे विलियम जेम्स ने 'एरिस्टोक्रैटिक' मनावृत्ति का अन्यतम लक्षण बताया है। यह कवि मानो परिस्थिति-विशेष की सार्थकतम छवियों को ही देखते हैं, साधारण रोचकता वाले पहलुओं में उनका दिमाग नहीं रमता।

ऊपर की विवेचना से हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि काव्य-साहित्य की शैली मूल्यांकन की अलग कसौटी नहीं है और जिन विशेषताओं का शैली में सन्निवेश किया जाता है वे प्रायः अनुभूति की विशेषताएँ होती हैं। उदाहरण के लिये सौन्दर्य, मधुरता आदि शब्द-रूप माध्यम अथवा उक्ति-प्रकार के गुण न होकर अनुभूति या दृष्टि की विशेषताएँ हैं। हम जानते हैं कि इस स्थापना द्वारा हम विश्व के अधिकांश आदरणीय विचारकों का विरोध कर रहे हैं, पर हमें इसका भय नहीं है। डर यह है कि कहीं इस अतिवादी मंतव्य द्वारा हम रमजों की वास्तविक अनुभूति के विरुद्ध तो नहीं जा रहे हैं।

यह उल्लेखनीय बात है कि आचार्य सम्मत ने माधुर्य आदि गुणों को रस का धर्म माना है, शब्दों का नहीं^१ किन्तु इन आचार्यों ने अर्थालंकारों की व्याख्या अपेक्षाकृत स्थूल लेखनी से की है, वे उनका रसानुभूति से कोई गहरा सम्बन्ध नहीं स्थापित कर पाए हैं। रस के अंगभूत शब्दार्थों द्वारा उसमें अतिशय अथवा उत्कर्ष का विधान करनेवाले धर्म अर्थालंकार हैं (वामनी टीका)। यहाँ यह स्पष्ट है कि शब्दालंकार शब्दों द्वारा तथा अर्थालंकार अर्थों द्वारा रस में उत्कर्ष स्थापित करते हैं। भला रस की अभिव्यक्ति से भिन्न उसके उत्कर्ष-विधान का क्या अर्थ है? क्या रस की व्यञ्जना काफी नहीं है? क्या उत्कर्ष-विधान अधिक रसोद्रेक अथवा स्थायी भाव की सफलतर अभिव्यक्ति से जुदा है? वस्तुतः इस असमंजस का मूल हेतु वस्तु-जगत की सार्थकता के बदले (जो शब्दों का प्रकृत विषय है) स्थायीभावों को कलात्मक अभिव्यक्ति का लक्ष्य अथवा विषय बना देना है। हमारे मंतव्य के अनुसार तथाकथित अर्थालंकार अनुभूतिगत विशेषताओं को वर्णित करने के प्रयत्न मात्र हैं। कहा जाता है कि समस्त अर्थालंकारों का मूल उपमा है। यह उपमा और कुछ नहीं जीवन एवं जगत की अर्थवत् छवियों को सम्बन्धित करने का एक प्रकार माधुर्य है। वैज्ञानिक भी वस्तुओं के सम्बन्ध-सूत्र खोजता है, किन्तु यह सम्बन्ध प्रायः कार्यकारण-मूलक होते हैं।

^१—रसस्यैव माधुर्यादयो गुणा न वर्णानाम् (अधमल्ललास),

साहित्यकार जिन सम्बन्धों को देखता व पाता है वे नितान्त भिन्न कोटि के होते हैं। शायद उनका मूल मानवता की निगूढ़ अन्तः प्रकृति में रहता है, शायद वे मूल्य-जगत के अनिर्वच्य नियमों के वाहक होते हैं। इसका अर्थ यह हुआ कि उपमा अथवा अन्य अलंकारों का विधान कोई खामखाली चेष्टा नहीं है। वे अलंकार जो वस्तुतः मार्मिक हैं, जो हृदय को स्पर्श करते हैं, प्रगल्भ कल्पना के रूप में नहीं आते, वे अनुभूति का अवियोज्य अङ्ग, उसके विधायक अणु-परमाणु रूप, होते हैं। ऐसे अलंकार वाणी या कल्पना का विलासमात्र नहीं होते।

महाकवि कालिदास ने, जो अपनी उपमाओं के लिए प्रसिद्ध हैं, शकुन्तला के अभुक्त यौवन-सौन्दर्य का वर्णन इस प्रकार किया है,

अनाघातं पुष्पं किसलयमलूनं कररुहैः

अनाविद्धं रत्नं मधु नवमनास्वादितरसम्

अखण्डं पुण्यानां फलमिव च.....

अर्थात् वह (शकुन्तला का व्यक्तित्व) 'उस फूल की तरह है जो अभी तक संघा नहीं गया है, उस नई कोपल के सामान है जो नख-स्पर्श द्वारा क्षत नहीं हुई; न बेधे हुए रत्न की भाँति; न चक्खे हुए नए मधु की तरह; संचित पुण्य कर्मों के अखण्ड (सम्पूर्ण) फल के तुल्य.....।' शकुन्तला के यौवनोच्छल व्यक्तित्व में एक अपूर्व नयापन है, ताजगी (Freshness) है जैसी सद्यः स्फुटित गुलाब में होती है, जैसी अभिनव पल्लव, अनास्वादित मधु में रहती है, जैसी...आप सम्पूर्ण अनुभव-जगत् को खोज डालिए पर कालिदास की उपमाओं से अधिक सुन्दर या व्यञ्जक एक भी उपमा नहीं पा सकेंगे। ये उपमाएँ कालिदास ने प्रगल्भ कल्पना द्वारा नहीं उपजाई हैं। अपनी अनुभूति को प्रकट करने के लिए उनकी दृष्टि बरबस समूचे अनुभव-जगत में घूम गयी है और वहाँ से उन छविशो ढूँढ़ लाई है जो अपनी सद्योन्मेषित नूतनता से हृदय को वैसे ही प्रभावित करती हैं, जैसे शकुन्तला का अस्फुट रूप-यौवन। पाठक देखें कि यह दृष्टि मुख्यतः जीवन्त वनस्पति-जगत् में शकुन्तला का उपमान खोजती है; और उसके बाद खनिज वर्ग तथा हिन्दू-समाज के सांस्कृतिक वातावरण में पहुँचती है। कालिदास ने विभिन्नव्यक्तियों (Entities) में जो सादृश्य स्थापित किया है वह उसकी कल्पना का चमत्कार नहीं है, उसकी सत्यता का साक्षी, प्रथम कोटि की उपमाओं में, वनस्पतिविज्ञान या प्राणिशास्त्र है; और अन्तिम तुलना में हिन्दू-जाति की चिर-शिक्षित सांस्कृतिक दृष्टि जो पुण्यों के अखण्ड फल को विशेष लोभ की दृष्टि से देखती आती है। न बेधे हुए रत्न की

उपमा संभवतः सबसे कमजोर है, पर कृत्रिम स्पर्श अथवा स्पर्श-जन्य विकृति के निराकरण का कार्य वह पूर्णतया सम्पन्न करती है। अच्छी उपमाएँ सर्वत्र इसी प्रकार या तो हमारी जैवी प्रकृति अथवा हमारे दीर्घकालीन मानवीय (Racial), सामाजिक किंवा सांस्कृतिक अनुभव पर निर्भर करती हैं। दूसरे, साम्य और वैषम्य के वे विधान जो प्रकृत काव्य-प्रेरणा से निःसृत होते हैं, अनुभव जगत की किसी मच्चाई को प्रकट करते हैं; और यह धारणा कि काव्य-साहित्य का सत्य से कोई सम्बन्ध नहीं है, नितान्त भ्रमपूर्ण है।†

यहाँ जागरूक पाठक पूछेंगे—किन्तु शब्दालङ्कार क्या हैं? वे तो किसी तरह भी अनुभूति के धर्म सिद्ध नहीं किए जा सकते। शब्द-विशेषों के प्रयोग पर ही उनकी उपस्थिति निर्भर रहती है। इस आपत्ति में कुछ बल अवश्य है, पर उतना नहीं जितना दिखाई पड़ता है। हमारे (अर्थात् भारतीय) साहित्य-शास्त्र में स्वीकृत शब्दालङ्कार दो प्रकार के हैं, एक वे जो मुख्यतः संगीत का विधान करते हैं, जैसे अनुप्रास। अनुप्रासों का समावेश वहीं अच्छा लगता है जहाँ वह संगीत को पुष्ट करता है, अन्यत्र वह सहृदयों को खलता है। श्रेष्ठ कवि प्रायः अज्ञात भाव से अनुप्रासों का सन्निवेश करते हैं; इसके विपरीत लुब्ध कवि उन्हें यांत्रिक ढङ्ग से टँसने का प्रयत्न करते हैं। उस दशा में अनुप्रास मूल अनुभूति की निरर्थकता के कारण ही अच्छे लगते हैं, वह भी निम्न-कोटि के पाठकों को। यमक और श्लेष के यत्किंचित् चमत्कार का कारण (प्रथम के संगीत-विधान के अतिरिक्त) यह है कि वस्तु-जगत की भाँति शब्द-जगत से भी मानव-जाति का बड़ा गहरा सम्बन्ध स्थापित हो गया है। यमक और श्लेष वस्तु-जगत की नहीं, शब्द-जगत की अर्थवत्ता (Significance) का उद्योतन करते हैं—वहाँ लेखक अपनी शब्द-जगत से सम्बद्ध अनुभूति को प्रकाशित करता है। बाणभट्ट ऐसा ही कलाकार है। वह शब्द-शास्त्र के पण्डितों और अनुषंगवश से शब्दों के प्रेमियों को प्रिय लगता है। गद्य-ग्रन्थ होते हुए भी उसकी कृतियाँ भाषान्तरित नहीं हो सकतीं। ऐसे कलाकारों में भय इस बात का रहता है कि वे शब्दों को जीवन और जगत का स्थानापन्न समझने लगें; वे प्रायः प्रथम श्रेणी के साहित्यकार नहीं बन पाते।

† उपमान और उपमेय की समानता इस अर्थ में सत्य होती है कि दोनों के तुलित रूप द्रष्टा में समान प्रतिक्रिया जगाते हैं। मतलब यह कि सादृश्य देखा जाता है, कल्पित नहीं किया जाता।

यदि संगीत अथवा लय (Rhythm) की संवेदना अनुभूति का अंग है तो मानना पड़ेगा कि विशिष्ट छन्दों, अनुप्रास आदि का विधान शैली की विशेषता नहीं है। कहना चाहिए कि, कम-से-कम काव्य के क्षेत्र में, संगीत कलागत महत्ता का एक पृथक् उपादान और प्रतिमान है। किन्तु काव्यगत संगीत का निर्णय करने के लिए किन्हीं नियमों का निर्देश नहीं किया जा सकता; रस और सौन्दर्य की भाँति वह सहृदय-संवेदना द्वारा ही ग्रहण किया जा सकता है। पन्त के 'गुञ्जन' में किञ्चित् शब्द मोह के साथ हृदय को मंत्रित करनेवाला संगीत भी ओत-प्रोत है।

इस सम्बन्ध में हम यह कह दें कि काव्य में संगीत का महत्त्व होते हुए भी उसे अर्थ पर प्रधानता नहीं देनी चाहिए—संगीत के लिए अर्थ का बलिदान क्षम्य नहीं है। साहित्य मुख्यतः सार्थक अनुभूति है। भवभूति की 'अविदित गत यामा रात्रिरेवं व्यरंसीत्' पंक्ति के सम्बन्ध में कहा गया है कि उसमें बिन्दुमात्र का आधिक्य है, 'एवं' के बदले 'एव' होना चाहिए। यहाँ पाठक देखेंगे कि बिन्दु की उपस्थिति संगीत को और अनुपस्थिति अर्थ को पुष्ट करनेवाली है। तथापि हम यह जोड़ दें कि अवसर-विशेष पर अर्थ और संगीत के आपेक्षिक महत्त्व का निर्णय सहृदय कवि की चेतना ही ठीक कर सकती है।

(जुलाई १९४६)

अतिरिक्त टिप्पणी

आपने बोधात्मक अंश में साहित्य हमारी चेतना का उन्मेष या विकास करता है। रूपों, रंगों की भाँति ध्वनियों के लयात्मक संगठन की चेतना भी काव्य में रहती है, अतः रूप-चेतना की भाँति ध्वनि अथवा संगीत-चेतना को भी अनुभूति का अंग मानना चाहिए।

गीत काव्य में सौन्दर्य, रागात्मक ब्रवण एवं संगीत की अनुभूतियाँ अवियोध्य रूप में सम्पृक्त या संमिश्र हो जाती हैं।



उक्त निबन्ध में एक महत्वपूर्ण प्रश्न उठाया गया है—क्या वही बात दो भिन्न दंगों से व्यक्त की जा सकती है? क्या अनुभूति से भिन्न शैली का भी अस्तित्व है?

यह निश्चित है कि दो भिन्न शब्द-संगठन ठीक वही अनुभूति नहीं जगा सकते। फिर भी यह देखा जाता है—विशेषतः उर्दू गज़ल में—कि दो कवि एक ही वक्तव्य को भिन्न प्रकारों से अदा करते हैं जिससे उक्ति के प्रभाव में भेद पड़ जाता है।

वात यह है कि उक्ति का दंग सीधा भी हो सकता है और चमत्कारपूर्ण

भी अर्थात् ऐसा जो वक्ता की प्रतिभा या चातुर्य का द्योतक हो। कुछ विचारक इस प्रकार के चमत्कार को काव्य की आवश्यक विशेषता मतलाते हैं; कुछ प्रकारान्तर से उसे श्रेष्ठ काव्य का गुण कथित करते हैं। इस संबंध में आगे विचार किया जायगा।

चातुर्यपूर्ण उक्ति वक्तव्य विषय के अतिरिक्त वक्ता के प्रतिभा-मूलक सौन्दर्य को भी सम्मुख लाती है, अतः प्रिय लगती है। इसे शैली की विशेषता कहा जाय अथवा अभिव्यक्त अनुभूति की यह परीक्षाओं की रुचि पर निर्भर करेगा। प्रस्तुत लेखक ने यहाँ जिस दृष्टि का प्रतिपादन किया है उसके अनुसार तथाकथित शैलीगत विशेषताएँ वास्तव में राग बोधात्मक अनुभूति की ही विशेषताएँ होती हैं। किसी उक्ति में वक्तव्य वस्तु ही नहीं, वक्ता का बौद्धिक-संवेदनात्मक व्यक्तित्व भी प्रकाशित हो जाता है।

साहित्य का प्रयोजन†

मानव-जीवन के कुछ प्रश्न ऐसे हैं, जो प्रायः प्रत्येक युग में पूछे जाते हैं और जिनका समाधान प्रत्येक युग को स्वतन्त्र रूप में ढूँढ़ना पड़ता है। प्रसिद्ध है कि दर्शन तथा आचारशास्त्र के अनेक प्रश्न इस कोटि के होते हैं; 'साहित्य का प्रयोजन क्या है?' यह प्रश्न भी इसी श्रेणी के अन्तर्गत है। बात यह है कि साहित्य के प्रयोजन तथा जीवन के प्रयोजन या अन्तिम लक्ष्य की समस्याएँ एक-दूसरे से असंबद्ध नहीं हैं, और जहाँ साहित्य-दर्शन जीवन-दर्शन से प्रभावित होता है, वहाँ वह जीवन-दर्शन के निर्माण के लिए महत्वपूर्ण तथ्य (Data) भी उपस्थित करता है। यही कारण है कि विभिन्न साहित्य-विचारक उसके स्वरूप एवं प्रयोजन के विषय में एक-दूसरे से इतना विवाद, इतनी कटु आलोचना-प्रत्यालोचना करने लगते हैं।

अस्तु, अब हम अपने प्रश्न को कुछ अधिक मूर्त रूप देने की कोशिश करें। क्या मानवता के विशाल जीवन के लिए साहित्य की कोई उपयोगिता है? क्या वह मानव-सभ्यता को किसी तरह आगे या पीछे बढ़ाता है? साहित्य का जीवन के अन्य महत्वपूर्ण अंगों, मनुष्य के आचार-विचार, उसकी धर्म-भावना एवं जीवन-दृष्टि से क्या सम्बन्ध है? अथवा यह मानना चाहिए कि साहित्य मात्र व्यक्तिगत आनन्द या मनोविनोद की वस्तु है और उसका मनुष्य के सामूहिक जीवन से कोई सम्बन्ध नहीं है? यहाँ कतिपय पुराने प्रश्न बड़े उग्र रूप में सामने आ जाते हैं, जैसे कला और नैतिकता (Art and Morality) के सम्बन्ध का प्रश्न।

जैसा कि हमने ऊपर संकेत किया इन प्रश्नों पर मत-विभक्तता का अन्त नहीं है। क्रोचे के अनुयायी अमेरिकन आलोचक स्पिनगार्न ने 'नवीन आलोचना' शीर्षक निबन्ध में यह बतलाते हुए कि नई समीक्षा ने किन-किन अन्धविश्वासों का परित्याग कर दिया है, लिखा है:—

We have done with all moral judgement of art.
.....Some said that poetry was meant to instruct; some,
merely to please; some, to do both. Romantic criticism

इप्टना कॉलेज के 'साहित्यिक सप्ताह' में पठित (१९४७)

first enunciated the principle that art has no aim except expression ; that its aim is complete when expression is complete ; that 'beauty is its own excuse for being.'

अर्थात् कला की परीक्षा नैतिक दृष्टि से करना अन्ध परम्परा है, जिसे अब हम छोड़ चुके हैं। काव्य-साहित्य का उद्देश्य न केवल शिक्षा या केवल आनन्द देना है, न दोनों ; कला का एक ही लक्ष्य है, अभिव्यक्ति। अभिव्यक्ति के पूर्ण होते ही कला का उद्देश्य पूर्ण हो जाता है ; सौन्दर्य स्वयं अपना साध्य है, उसके अस्तित्व के प्रयोजन की खोज वांछनीय नहीं है। आगे स्पिनगार्न कहता है कि सौन्दर्य की दुनिया सत्य और शिव दोनों क्षेत्रों से अलग है और कला को नीति-विरोधी कहना वैसा ही है जैसा किसी गीत या इमारत को आचार-शून्य घोषित करना। इसी प्रकार ए० सी० ब्रोडले ने अपने प्रसिद्ध 'कविता कविता के लिए' निबन्ध में यह प्रतिपादित किया है कि काव्यकला स्वयं अपना साध्य है, वह धर्म, संस्कृति, नैतिक शिक्षा, मनोवेगों को मृदु बनाने आदि का साधन नहीं है।

दूसरे विचारकों ने उक्त मान्यताओं के ठीक उलटे उद्गार प्रकट किये हैं। प्रसिद्ध उपन्यासकार टॉल्स्टॉय का मत है कि कला की मुख्य कसौटी नीति और धर्म हैं, अर्थात् यह विचारणा कि कहाँ तक उसका जीवन पर अच्छा या बुरा प्रभाव पड़ता है। वे कहते हैं—*In every age and in every human society there exists a religious sense of what is good and what is bad common to that whole society, and it is this religious conception that decides the value of the feelings transmitted by art.*^१ मैथ्यू आर्नल्ड का विचार है कि 'जो काव्य नैतिकता के प्रति विद्रोही है वह स्वयं जीवन के प्रति विद्रोही है, और जो काव्य नैतिकता से उदासीन है, वह स्वयं जीवन से उदासीन है।'^२

यहाँ प्रश्न उठता है कि उक्त दो विरुद्ध मतों में से किसे स्वीकार किया जाय। इससे भी महत्वपूर्ण प्रश्न यह है कि इन विरोधी मान्यताओं की परीक्षा कैसे की जाय ; किस पद्धति से, किस आधार पर, उक्त विवाद का निपटारा किया जाय ?

^१दे० What is Art? (Oxford), पृ० १२२-२६।

^२A Poetry of revolt against moral ideas is a poetry of revolt against life : a poetry of indifference towards moral ideas is a poetry of indifference towards life.

संभवतः कुछ लोग, जिन्होंने तर्कशास्त्र पढ़ा है, सोच सकते हैं कि दो विरुद्धों के बीच तीसरी स्थिति संभव नहीं है—“परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थितिः।” किन्तु वस्तु-स्थिति ऐसी नहीं है। कुछ परीक्षकों ने एक तीसरी ही कोटि के विचार प्रकट किये हैं। आधुनिक काल का प्रसिद्ध कवि और आलोचक टी० एस० इलियट पहली सॉस में कहता है :—

And certainly poetry is not the inculcation of morals, or the direction of politics, and no more is it religion or an equivalent of “religion, except by some monstrous abuse of words.....” अर्थात् शब्दों का भयंकर दुष्प्रयोग किये बिना यह नहीं कहा जा सकता कि कविता नीति की शिक्षा, राजनैतिक मार्ग-दर्शन अथवा धार्मिकता या उसका समकक्ष कुछ और है। किन्तु आगे चलकर वह इस एकाङ्गी सम्मति में संशोधन कर देता है—

On the other hand poetry as certainly has something to do with morals, and with religion, and even with politics perhaps, though we cannot say what. (The Sacred Wood, 1928 Edn.) अर्थात् कविता का नैतिकता, धर्म-भावना और संभवतः राजनीति से भी कुछ सम्बन्ध अवश्य है, यद्यपि हम नहीं जानते कि वह सम्बन्ध क्या है। डॉ० आई० ए० रिचर्ड्स का मत भी कुछ इसी प्रकार है। ‘आचार्य मम्मट ने काव्य के अनेक प्रयोजन बतलाते हुए इस बात पर विशेष गौरव दिया है कि वह आनन्द के लिए (सद्यः परनिवृत्तये) है; साथ ही उनका कथन है कि वह कान्ता-संमित उपदेश के लिए भी है। मेरे विचार में कान्ता-संमित विशेषण का प्रयोग इस बात का द्योतक है कि मम्मट, इलियट की भाँति, यह ठीक-ठीक बताने में असमर्थ हैं कि किस प्रकार काव्य-कला नैतिक शिक्षण का कार्य सम्पन्न करती है। रिचर्ड्स की ‘किसी विशिष्ट अर्थ में’ (in some special senses) व्यंजना भी इसी असमर्थता की द्योतक है।

मैं समझता हूँ कि उन परीक्षकों की तुलना में जो काव्य और नैतिकता एवं धर्म-भावना में कोई सम्बन्ध नहीं देखते, दूसरी श्रेणी के विचारक जिनमें

‘तु० की० Culture, religion, instruction in some special senses, softening of the passions, and the furtherance of good causes may be directly concerned in our judgments of the poetic values of experiences. (प्रथम इटैलिक हमारे हैं।) Principles, पृ० ७४।

ग्रान्थ तथा टॉल्स्टॉय के अतिरिक्त प्लेटो, अरस्तू, होरेस, दान्ते, मिल्टन, शेली आदि पश्चिम के तथा भरत, आनन्द-वर्धन, अभिनवगुप्त आदि भारत के विचारक सम्मिलित हैं, सत्य के अधिक समीप हैं। साथ ही मेरा विश्वास है कि काव्य के नैतिक-धार्मिक तत्वों का निरूपण युग-विशेष के स्वीकृत नीति-शास्त्र तथा धर्म-भावना द्वारा ही नहीं हो सकता। जिस अन्तर्दृष्टि पर काव्य-साहित्य निर्भर करता है, वह प्रचलित नीतिवाद से आगे और, कभी कभी उसके विरुद्ध भी चली जाती है। इस दृष्टि से इलियट और मम्मट की यह भावना कि काव्य और नैतिकता का सम्बन्ध ठीक-ठीक व्याख्येय नहीं है, वस्तुस्थिति के अधिक निकट है। आप कहेंगे कि मैंने ऊपर की सम्मति सिद्धान्तवादी (Dogmatic) ढंग से प्रकट कर दी है, उसे स्वीकार करने का कोई कारण उपस्थित नहीं किया है। वास्तव में अवशिष्ट लेख में हमें इन कारणों का ही निरूपण करना है। साहित्य का प्रयोजन क्या है, उसका सभ्यता, नैतिकता या धर्म-भावना से क्या सम्बन्ध है—इसका उचित उत्तर पाने के लिए हमें साहित्य के स्वरूप की कुछ जानकारी होनी चाहिए। साहित्य के सम्बन्ध में प्रस्तुत विषय से लगाव रखनेवाला मुख्य प्रश्न यह है—साहित्य की विषय-वस्तु क्या है, साहित्य में किस चीज को अभिव्यक्ति देने की चेष्टा की जाती है ?

अभिव्यञ्जनावादी का यह कथन कि साहित्य अभिव्यक्ति या अभिव्यक्ति की कला है, साधारण लोगों को ही नहीं, दार्शनिकों को भी एक पहली मालूम पड़ता है। क्रोचे के दार्शनिक सिद्धान्त भी कुछ ऐसे ही हैं। अभिव्यञ्जनावेद का एक मात्र सत्य पहलू यह सिद्धान्त है कि साहित्य या कला-विशेष का काम पदार्थों की सफल या स्पष्ट अभिव्यक्ति, उन्हें अनुभव में मूर्त कर देना है। किन्तु उस सिद्धान्त का यह परिणाम कि प्रत्येक वस्तु—रेल के इंजन का धुआँ अथवा बुद्ध का मशमिनिष्कम्भ—समान रूप से कला का विषय बन सकती है यदि कलाकार उसे अनुभव में पूर्णतया मूर्त कर सके, उसे यथार्थवाद का एक उग्रतम रूप दे देता है और उसका हमारी मूल्य-भावना (Sense of values) से कोई सम्बन्ध नहीं रह जाता।

एक दूसरा प्रचलित एवं पुराना मत यह है कि साहित्य में हमारी संवेदनाओं (Feelings) तथा आवेगों (Emotions) की अभिव्यक्ति होती है। विल्सवर्थ ने कविता को वेगपूर्ण संवेदनाओं का सहज उद्गार (Spontaneous outburst of powerful feelings) अथवा शान्त क्षणों में स्मृत आवेग (Emotion recollected in tranquillity) वर्णित किया है। टॉल्स्टॉय के अनुसार कला का जन्म तब होता है जब

एक व्यक्ति अनुभूत आवेग को दूसरों तक पहुँचाने में समर्थ होता है। भारतीय रसवाद के अनुसार विभाव, अनुभावाद के द्वारा रहस्यमय स्थायीभावों की अभिव्यक्ति को रस और रसमय वाणी को काव्य कहते हैं।

साहित्य-संबन्धी उक्त मान्यताएँ बड़े-बड़े विचारकों के नाम से संबद्ध हैं, और उनके पीछे दीर्घ-परम्परा का बल है। मेरे पास इतना अवकाश नहीं है कि इन मान्यताओं का लम्बा विवरण और विस्तृत परीक्षा प्रस्तुत करूँ। संक्षेप में मैं आपका ध्यान इस तथ्य की ओर आकर्षित करना चाहता हूँ कि स्वयं कवियों की तथा आलोचकों और रसज्ञ पाठकों की एक बड़ी संख्या यह मानती चली आई है कि साहित्य में मनुष्य के हृदय की अथवा उसके भीतर की किसी चीज की अभिव्यक्ति होती है। उस भीतरी चीज को किसी ने संवेदना, किसी ने आवेग और किसी ने कुछ और नाम दिया।

यदि मैं आपसे कहूँ कि मैं इन मान्यताओं को बहुत दूर तक अमूल्य मानता हूँ, तो आप सहसा सतर्क हो जाएँगे, और मेरे प्रति असहानुभूति का भाव धारण कर लेंगे। पर मैं आपसे निवेदन करूँगा कि आप अधीर न हों और इन मान्यताओं के कतिपय निष्कर्षों पर तटस्थ भाव से विचार करें।

यदि साहित्य मात्र मेरे भीतरी आवेगों, संवेदनाओं अथवा स्थायी भावों की अभिव्यक्ति है, तो यह स्पष्ट है कि मुझे साहित्य-सृष्टि के लिए आपने आवेष्टन—अपने चारों ओर के स्त्री-पुरुषों तथा शेष संसार से सम्पृक्त होने की, उनमें अभिरुचि लेने की बिलकुल जरूरत नहीं है। मेरा काम, साहित्यकार होने की हैसियत से, केवल यह है कि मैं अपने भीतर भाँकूँ और अपनी भीतरी प्रतिक्रियाओं को छन्दोबद्ध या गद्यात्मक भाषा में प्रकट कर दूँ। उक्त मान्यताओं का ही दूसरा निष्कर्ष यह भी है कि कलाकार को संसार के मनीषी विचारकों के चिन्तन से किसी प्रकार का लाभ उठाने की आशा नहीं करनी चाहिए, क्योंकि उसका लक्ष्य उन आवेगों या संवेदनाओं को व्यक्त करना है जो पहले से ही उसके भीतर मौजूद हैं। इसलिए कुछ लोगों का विचार है कि कलात्मक सृष्टि के लिए विशेष शिक्षा-दीक्षा आवश्यक नहीं है, कलाकार अपनी जन्मजात प्रतिभा के बल पर साहित्य-सर्जना करता है।

आपको शायद यह परिणाम अप्रिय लगे; आप में से कुछ यह भी कह सकते हैं कि मैंने उक्त सिद्धान्त के साथ पूर्ण न्याय नहीं किया है; क्योंकि रसवाद स्थायी भाव की अभिव्यक्ति में विभावों की—अर्थात् आवेष्टन (Environment) की जिसमें नर-नारी सम्मिलित हैं—उपादेयता स्वीकार करता है। मेरा उत्तर है कि रसवाद के अनुसार भी, जो इन सिद्धान्तों में

सबसे पुष्ट है; आवेष्टन के सम्पर्क का स्थान नितांत गौण है; और वहाँ प्रायः किन्हीं भी आलंघनों एवं उद्दीपन विभावों से काम चल सकता है। वर्ड्सवर्थ तथा टॉल्स्टॉय के विवरणों में आवेष्टन का इतना भी महत्त्व नहीं है, और डा० रिचर्ड्स के अनुसार अन्तर्वृत्तियों का समंजस संगठन ही कला का एक मात्र लक्ष्य है।

यहाँ प्रसंगवश मैं भारतीय रस-सिद्धान्त के संबंध में एक बात कह दूँ; उसने आवेग-संवेदनावाद के एक बड़े दोष के परिहार का यत्न किया है। शुद्ध संवेदना या आवेग, अन्तःप्रवृत्ति (Impulse) वा स्थायी भाव की अभिव्यक्ति संभव नहीं है, इस पर रसवाद के आचार्यों का ही ध्यान गया और उन्होंने विभावादि को अभिव्यक्ति का साधन कथन किया। आधुनिक मनोविज्ञान के अनुसार संवेदना और आवेग, विशेषतः द्वितीय, शरीर की आकुलित अवस्था का नाम है जिसमें आमाशय तथा उसके पार्श्ववर्ती अंगों में विशेष हलचल होने लगती है। इस शारीरिक आकुलता एवं हलचल को आवेगयुक्त पुरुष अन्ध भाव से महसूस करता है; पर वह कहना निरर्थक है कि वह उसे समझता है, और इसीलिए वह उसे वाणी द्वारा अभिव्यक्त करने में भी असमर्थ होता है। वस्तुतः जब कोई व्यक्ति अपने क्रोध को वाणी से प्रकट करता है, तो वह अपने शारीरिक परिवर्तनों का विवरण नहीं देता, अपितु उन प्रतिकूल परिस्थितियों का वर्णन करता है जो उसके क्रोधोदय का कारण हुई हैं—जैसे क्रोध-भाजन व्यक्ति के दुर्व्यवहार अथवा हानिकारक व्यापारों का।

इस प्रसंग को हम यहीं छोड़ें। मेरा तात्पर्य यह है कि साहित्य मात्र किसी भीतरी वस्तु की अभिव्यक्ति नहीं होता। अतः साहित्य का प्रयोजन अन्तःप्रवृत्तियों का संगठन या समंजसकरण भी नहीं है, जैसा कि डा० रिचर्ड्स का मत है। वस्तुतः विज्ञान की भाँति साहित्य भी आवेष्टन (Environment) के प्रति प्रतिक्रिया है और उसका उद्देश्य मनुष्य का आवेष्टन से विशेष संबंध स्थापित करना है। अवश्य ही विज्ञान और साहित्य नामक प्रतिक्रियाओं में भेद है और उनके द्वारा स्थापित मनुष्य और आवेष्टन के सम्बन्ध भी भिन्न हैं। विज्ञान का क्षेत्र भौतिक आवेष्टन है जहाँ वह, मुख्यतः कार्य-कारण-संबन्धों का उद्घाटन या स्थापना करता है; इसके विपरीत साहित्य का क्षेत्र मुख्यतः मानव जीवन है जहाँ वह शुभ-अशुभ, सुन्दर-असुन्दर आदि तत्वों को हूँदता और उनसे मनुष्य का रागात्मक सम्बन्ध स्थापित करता है। विज्ञान मनुष्य को भौतिक आवेष्टन का आधिपत्य देता है, साहित्य उसे मानव-जीवन के सौन्दर्य का उपभोग;

विज्ञान आवेष्टन को हमारा बना देता है, साहित्य उसे हमारे अस्तित्व का अंश। साहित्य में जड़ प्रकृति भी सुन्दर और सजीव बनकर हमारे जीवन या अस्तित्व का अंग बन जाती है।

आप पूछेंगे कि हमारी इस स्थापना का प्रमाण क्या है ? मेरा उत्तर है—कलाकार के साहित्य-सृष्टि के क्षणों का सतर्क निरीक्षण कीजिए और आप देखेंगे हमारा मत ही वस्तुस्थिति का सच्चा विवरण प्रस्तुत करता है। शकुन्तला के सौन्दर्य अथवा दुःयन्त के मानसिक द्वन्द्व का वर्णन करते समय कालिदास की अभिरुचि एवं चिन्ता का केन्द्र क्या होता है ? अवश्य ही शकुन्तला का व्यक्तित्व और दुःयन्त का मन न कि अपने भीतरी विकार। इसी प्रकार 'रामचरित मानस' की वर्णना का विषय, उसकी कला-पद्धति का केन्द्र, राम हैं न कि तुलसी। यह कहना कि 'मानस' लिखते समय तुलसी का ध्यान राम की लीलाओं पर न होकर अपनी संवेदनाओं, आवेशों या भाव-पद्धति की ओर था, वस्तु-स्थिति का सही उल्लेख न होगा। इसी प्रकार गीर्कों के माँ उपन्यास में अभिव्यक्ति का विषय रूस के कुछ मजदूरों का जीवन है, स्वयं गीर्कों के स्थायी भाव या आवेग नहीं।

यहाँ एक प्रश्न उठता है। यदि साहित्य का काम आवेष्टनगत सौन्दर्य-असौन्दर्य—अर्थात् मूल्यों का उद्घाटन है, तो विचारकों और स्वयं साहित्य-कारों को यह भ्रम क्यों होता है कि वे किसी भीतरी चीज को अभिव्यक्ति दे रहे हैं ? उत्तर है—तीन कारणों से। प्रथमतः बाह्य आवेष्टन या परिवेश की अर्थवत्ती छवियाँ हम में राग-विराग उत्पन्न करनी हैं जिसके कारण हम उनकी ओर ध्यान देने को बाध्य होते हैं, अतः हमें भ्रम होता है कि हम मात्र राग-विरागों को ही प्रकट कर रहे हैं। दूसरे, हम अक्सर उन इच्छाओं एवं राग-विरागों को, जो प्रारंभ में बाह्य की प्रतिक्रिया में उदित हुए थे, स्वतंत्र रूप में कल्पना और अभिव्यक्ति का विषय बना लेते हैं। तीसरे, बाह्य रूपों का कल्पना मूलक संगठन भी हमारे मस्तिष्क में ही घटित होता है। फलतः कल्पित चित्र या संगठन आन्तरिक वस्तु ज्ञान पड़ते हैं।

यहाँ हम आवेष्टन शब्द का प्रयोग बड़े व्यापक अर्थ में कर रहे हैं। हमारे आवेष्टन में भौतिक प्रकृति को ही नहीं, नर-नारी और उनके व्यापार ही नहीं, बल्कि सम्पूर्ण मानवता के सब प्रकार के विचार-विकार, संशय-सन्देह, सुख-दुःख, आशा-कांक्षाएँ, मानवता का सम्पूर्ण इतिहास और स्मृतियाँ सम्मिलित हैं। इन प्रकार राम-कृष्ण तथा बुद्ध और ईसा की जीवनियाँ उनके भक्तों के ही नहीं, हमारे सांस्कृतिक आवेष्टन का भी महत्वपूर्ण भाग बन गई हैं। यही नहीं, गीतिकाव्य में स्वयं हमारे व्यक्तिगत सुख-दुःख तथा मनोविकार ज्ञान

या अनुभूति का विषय बनकर हमारे सामने आते हैं और हम उन्हें वैसे ही देखते हैं जैसे आवेष्टन के अन्य तत्वों को। उस समय उन्हें अभिव्यक्ति देने-वाला कवि (विपरी) उन्हें अनुभव का विषय बनाकर उनके सौन्दर्यसौन्दर्य की विवृति करता है। इसके विपरीत उपन्यास में इस विवृति का विषय पात्रों की मनोदशाएँ होती हैं।

आवेष्टन की यह विविधता ही विश्वसाहित्य की जटिल विविधता की व्याख्या कर सकती है। कहा जाता है, और यह ठीक भी है, कि हमारे आवेग तथा संवेदनाएँ वही रहती हैं; हमारे स्थायी भाव भी वही हैं; तो क्या यह मानना चाहिए कि साहित्य-प्रक्रिया में कोई विकास नहीं होता, और पर-वर्ती युगों के साहित्यकार अपने पूर्ववर्ती काव्य-प्रयत्नों की आवृत्तिमात्र करते आये हैं? क्या आज के साहित्यकार वही कह रहे हैं, जो प्राचीन कवि कहते थे, क्या वाल्मीकि से रवीन्द्र तक मानवता ने काव्य-साहित्य के क्षेत्र में कोई प्रगति नहीं की? क्या टॉल्स्टॉय और वाशुभट्ट, गोर्की और दण्डी, जेम्स ज्वायस तथा गॉल्सवर्दी और सुवल्धु के उपन्यासों में एक ही बात कही गयी है, एक ही चीज अभिव्यक्त हुई है—वे ही सीमित आवेग-संवेदनाएँ, वे ही स्थायीभाव? क्या साहित्य की विशाल विविधता मात्र भ्रम है? सन्देह ही हमें यह निष्कर्ष बड़ा विचित्र, बड़ा अद्भुत अथवा भ्रामक प्रतीत होता है, और हमारा विश्वास है कि आप भी उसे ग्रहण करने को तैयार नहीं हैं।

तो काव्य-साहित्य का विषय साहित्यकार की चेतना के सामने फैला हुआ आवेष्टन है, और इस आवेष्टन का प्रमुख भाग मानवता का जीवन है। यह आवेष्टन प्रत्येक युग में बदलता रहता है; इसीलिए प्रत्येक युग में नये साहित्य की जरूरत होती है। अवश्य ही आवेष्टन के कुछ भाग—भौतिक प्रकृति, नर-नारी की प्रणय-लीला, माँ और बालक का पारस्परिक संयन्ध—विशेष परिचित नहीं होते, पर उन्हें देखनेवाली आँखें, उनके सौन्दर्य की विवृति करनेवाला मन बदल जाता है। इसीलिए प्रत्येक युग को अपना प्रकृति-काव्य और प्रणय-काव्य फिर से लिखना पड़ता है; इसीलिए नर की बाल-संबंधिनी कविता और रवीन्द्र के शिशु-काव्य में भेद है।

कला-सृष्टि मानवता को एक सामान्यार्थी चेष्टा नहीं है, वह निःप्रयोजन भी नहीं है। कला द्वारा मनुष्य अपने आवेष्टन के उन पहलुओं को समझने को कोशिश करता है, जो उनके सुख-दुःख, राग-द्वेष से घनिष्ठ रूप में संबद्ध हैं। जीवन में, आवेष्टन में, क्या शुभ है और क्या अशुभ, क्या सुन्दर है और क्या असुन्दर, इसे ठीक से देखे-जाने बिना हम अपने प्रयत्नों को ठीक दिशा में नहीं मोड़ सकते; इस प्रकार कला हमारे व्यापारों का दिशा-निर्देश करती

है। साथ ही उस अपार विश्व से जो सच्चा हमारे प्रयत्नों का क्षेत्र नहीं है रागात्मक संबंध स्थापित करके कला हमारे अस्तित्व का प्रसार करती है। अस्तित्व की प्रसारक होने के कारण सब प्रकार की कला, शाकुन्तल की सुरभित कॉमेडी और हार्डीकृत 'टेस' की करुणा-विगलित ट्रेजेडी हमारे आनन्द का हेतु होती है। अतः हम सम्मत से सहमत हैं कि काव्य-साहित्य का एक प्रमुख उद्देश्य आनन्दानुभूति है।

और कला का दूसरा प्रयोजन हममें मानव-जीवन के मूल्यांकन की क्षमता उत्पन्न करता है। व्यक्ति-विशेष का जीवन जिस अनुपात में महत्वपूर्ण होता है, उस अनुपात में वह उसकी मूल्य-भावना से नियन्त्रित रहता है। विश्व के श्रेष्ठतम पुरुष अहर्निश जीवन-सम्बन्धी मूल्यों का अनुचिन्तन एवं अभिमत आदर्श की उपलब्धि का प्रयत्न करते रहते हैं। जीवन और सभ्यता की जटिलतर-वृद्धि के साथ कलाकार का कार्य भी जटिलतर होता जाता है, जिसे संपन्न करने के लिए उसे अपने पूर्ववर्ती कलाकारों तथा अन्य प्रतिभासनीषियों से अधिकतम सहायता लेनी पड़ती है।

अब हमें देखना चाहिए कि किस प्रकार कलाकार अन्य कोटि के विचारकों से सहायता लेता और स्वयं मानवता के मूल्यानुचिन्तन को आगे बढ़ाता है। जड़ घटनाओं के क्षेत्र में ही नहीं, मूल्य-जगत् में भी सब प्रकार के वादों और सिद्धान्तों का आधार कतिपय तथ्य (Facts) होते हैं, जो कथंचित् प्रत्यक्ष दृष्टि से जाने जाते हैं। प्रत्येक वाद या सिद्धान्त तथ्यों अर्थात् वास्तविकताओं की व्याख्या का प्रयत्न है, और उसकी कसौटी भी तथ्य या वास्तविकताएँ ही हैं। कलाकार वादों का अध्ययन मुख्यतः अपनी दृष्टि के प्रसार के लिए करता है। स्वयं कलाकार का काम अपनी परिष्कृत दृष्टि से नई मार्मिक छवियों को प्रकाश में लाना है। देखने की बात यह है कि कलाकार की दृष्टि मुख्यतः विशेषोन्मुखी होती है। सामान्य सिद्धान्तों की अपेक्षा उसे विशेष वास्तविकताएँ ज्यादा प्रिय होती हैं, और उसकी दृष्टि प्रायः ऐसी वास्तविकताओं को ढूँढ़ निकालने की अभ्यस्त है। एक उपन्यास या नाटक के रूप में कलाकार अपनी विखरी हुई दृष्टियों का एकत्रीकरण या समंजस संगठन कर सकता है; पर यह संगठन या समन्वय भी विचारक के सामान्य सिद्धान्त से भिन्न कोटि की चीज होता है। तारांश यह कि कलाकार की प्रतिभा सदैव मूर्त विधान ही करती है, अमूर्त सिद्धान्त-सूत्रों का विधान नहीं। इस संबंध में हमें कोचे का सिद्धान्त मान्य है।

कलाकार को दृष्टि पूर्ववर्ती विचारकों के अध्ययन से परिष्कृत और विस्तृत होती है, वह उनसे वैधर्मी नहीं। साधारण व्यक्ति और प्रतिभाशाली का यह

एक प्रमुख भेद है। वाद या मिद्धान्त साधारण व्यक्ति का दृष्टि-विस्तार नहीं करते, वे रंगीन चश्मे की भाँति उसकी दृष्टि को विकृत कर देते हैं। इसके विपरीत प्रतिभाशाली विचारक या कलाकार वादों से आवद्ध नहीं होना, वह उनकी आधारभूत वास्तविकताओं से परिचित होकर नवीन वास्तविकताओं को देखता-संजोता आगे बढ़ जाता है। इससे स्पष्ट है कि प्रतिभाशाली कलाकार किसी मतवाद का पोषक या अनुयायी नहीं बन सकता।

पूर्ववर्ती विचारकों तथा कलाकारों की सहायता से अपनी दृष्टि का परिष्कार करके कलाकार फिर उस दृष्टि में विश्वास रखता हुआ आगे बढ़ता है, और स्वयं नवीन मार्मिक छवियों का उद्घाटन करके मानवता के दृष्टि-प्रसार में सहायक होता है। इस प्रकार कलाकार की क्रान्तदर्शिनी दृष्टि पद-पद पर दूसरों के तथा अपने लिए भी अश्चर्यजनक नूतनताओं का आविष्कार करती चलती है। कला नीति और धर्म-भावना की विरोधी नहीं है; पर कभी-कभी वह जीवन की ऐसी छवियों में सौन्दर्य देखने लगती है जो नीति-धर्म द्वारा अशुभ घोषित की जा चुकी हैं अथवा जिनके सन्बन्ध में आज तक के विचारक उदासीन रहे हैं। विश्व का सांस्कृतिक इतिहास बतलाता है कि ऐसे अदसर पर नैतिक-धार्मिक रुढ़ियों की अपेक्षा कलाकार का नेतृत्व अधिक विश्वसनीय होता है। कारण यह है कि कलाकार की दृष्टि अधिक संवेदनशील, जीवन से अधिक सम्पृक्त और अधिक निष्पक्ष होती है; तरह-तरह के वादों, मिद्धान्तों और तन्त्रों के प्रभाव से वह यांत्रिक नहीं बन जाती।

प्रकृति-प्रेम से हमें क्या लाभ है, इसका बौद्धिक विवरण प्राप्त किये बिना ही हम सदा से प्रकृति-काव्य का आनन्द लेते आये हैं; और फ्रायड से सहस्राब्दियों पहले से कलाकार नर-नारी के सम्बन्ध का महत्त्व घोषित करते रहे हैं। साहित्य में प्रेम-काव्य एवं प्रेम-तत्त्व की प्रधानता इस बात की द्योतक है कि नर-नारी का प्रणय एवं पारस्परिक प्रेम-भावना मानवता के अस्तित्व के लिए बहुत जरूरी है। इसी प्रकार कवियों ने वास्तव्य-भावना को जीवित रखने के लिए भी बहुत कुछ-किया है। आज आप सुनते हैं कि कुछ देशों की जन्म-संख्या कम हो रही है, और वहाँ के नेता इसके लिए चिन्तित हैं, और तब शायद आपके ध्यान में आ सकता है कि मानव-सन्तता की दृष्टि से शिशु-सम्बन्धी काव्य का क्या महत्त्व है। यदाहिड रसेल ने कहीं कहा है कि कुछ काल बाद लोगों का बौद्धिक विकास इतना अधिक हो जायगा कि सन्तानोत्पत्ति का काम करने का बहुत थोड़ा लोग तैयार हुआ करेंगे। मतलब यह है कि उत्तम बुद्धि के लोगों को नारी आकर्षित नहीं करेंगी। इसका स्पष्ट फल यह होगा कि कम विकसित मस्तिष्क के लोग ही सन्तानें उत्पन्न करेंगे

और सम्यता की प्रगति में बाधा पड़ेगी। पर मेरा विश्वास है कि मानव-जाति का प्रेम-काव्य इस दुष्ट संभावना से उसकी रक्षा करेगा।

कलाकार की मूल्य-दृष्टि सदैव स्वीकृत नीतिवाद की तुला पर नहीं तोली जा सकती, पर प्रायः वह उससे अधिक गहरी होती है। प्रगतिशील मानव-सम्यता पुराने नीतिवादों को छोड़ती या उनमें संशोधन करती जाती है, पर प्राचीन कला-कृतियों में उसका प्रेम बढ़ता जाता है। (मनु आज पुराने पड़ गये, पर कालिदास चिर नवीन हैं)। कला जहाँ गहरी अन्तर्दृष्टिकी अभिव्यक्ति होती है, वहाँ वह प्रचलित नीतिवादों पर आधारित न होकर स्थायी मानव-नीति का आधार बन जाता है। शेलीने ठीक ही कहा है—*Ethical science arranges the elements which poetry has created and propounds schemes and proposes examples of civil and domestic life :.....* अर्थात् नीति-शास्त्र का काम काव्य द्वारा उपस्थापित तत्वों को शृंखलाबद्ध करके सामाजिक एवं कौटुम्बिक जीवन के लिए योजनाएँ प्रस्तुत करना है। अन्यत्र उसी कवि ने कलाकारों को मानवता का अज्ञात नियामक (Un-acknowledged legislators) कहा है, जो उचित ही है।

अब यदि आप मुझसे पूछें कि क्या आज के लेखकों को मार्क्सवाद या तत्वाकथित प्रगतिवाद का आश्रय लेना चाहिए, तो मेरा उत्तर स्पष्ट है। जहाँ तक मार्क्सवाद कतिपय महत्वपूर्ण वास्तविकताओं की ओर हमारा ध्यान ले जाता है, वहाँ तक, दृष्टि-प्रसारक होने के कारण, वह ब्राह्म है। इसके अतिरिक्त वाद के रूप में वह कलाकार की दृष्टि को सीमित या बद्ध ही करेगा, ऐसी आशंका है। मार्क्सवाद का अनुयायी बनकर जो कलाकार प्रकृति, दाम्पत्य-जीवन एवं माँ और शिशु के संयुक्त में सौन्दर्य देखने से इनकार करेगा वह स्वयं अपनी दृष्टि और कला के पूर्णोन्मेष में बाधक होगा। साथ ही हमें यह भी ध्यान रखना चाहिए कि पीड़ित मानवता के क्रन्दन की ओर से नेत्र और कान भुँद कर हम सम्यता और कला का कोई उत्कर्ष नहीं कर सकते। कला का काम हमारे सम्पूर्ण आविष्टन, सम्पूर्ण जीवन का मूल्यांकन और व्याख्या करना है। जीवन्त से आँख बचाकर नहीं, जीवन को उसकी पूर्णता में रागात्मक निरीक्षण और अनुभूति का विषय बनाकर ही कलाकार अपने काम को पूर्णतया संपादित कर सकता है। भेष्ट कलाकार बनने के लिए अनुभूति में गहराई और व्यापकता दोनों ही गुणों का संनिवेश होना चाहिए। महान् कलाकार अपने युग का पूर्ण प्रतिनिधि, सम्पूर्ण व्याख्याता होता है। उसकी धारणा में युग के सारे संघर्ष, सारे राज-विराज, भ्रमरा प्रश्न और अन्वेष्ट, पूर्वमान् होकर बोलते या ध्वनित होते हैं।

टॉल्स्टॉय ने कहा है कि कला मनुष्यों को समान संवेदना या आवेग से अनुप्राणित कर के मिलाती या एक करती है। हम टॉल्स्टॉय के कार्य-निर्देश से सहमत हैं, पर उनके कारण-निर्देश से हमारा मतभेद है। कला मनुष्यों में एक मूल्य-दृष्टि, एक मूल्य-भावना उत्पन्न करती है जिसके फलस्वरूप वे सांस्कृतिक तादात्म्य का अनुभव करते हैं। एकता का स्थायी आधार आवेग नहीं, दृष्टि है, यह ज्ञान या भावना कि वे ही वस्तुएँ या स्थितियाँ मानवमात्र के लिए शुभ या अशुभ, सुन्दर या असुन्दर, ग्राह्य अथवा त्याज्य हैं। विज्ञान भी दृष्टि की एकता उत्पन्न करता है, पर उसकी प्रणाली दूसरी है। वस्तुतः विज्ञान और कला मनुष्यों में दृष्टिगत एकता अथवा सांस्कृतिक तादात्म्य स्थापित करने के दो महत्वपूर्ण साधन हैं जिनका महत्व दिन प्रतिदिन बढ़ता जायगा; इसके विपरीत संकीर्ण धार्मिकता एवं नैतिकता से वियुक्त राजनीति मनुष्यों को लड़ानेवाली शक्तियाँ हैं जिनके हास अथवा कम-से-कम प्रयोग में ही मानवता का कल्याण है।



युग और साहित्य

युग और साहित्य के संबंध की समस्या शायद कभी इतने उग्र रूप में सामने नहीं आयी थी जैसे कि हमारे समय में, कारण यह है कि किसी दूसरे काल में युग के नवनिर्माण का प्रश्न भी इतना जटिल और बहुमुखी रूप लेकर उपस्थित नहीं हुआ था।

यदि आज का कोई शंकाशील युवक भरत, दंडी, भामह, आनन्दवर्द्धन अथवा मम्मट के युग में पहुँचकर उन आचार्यों से पूछता—‘साहित्य का राजनीति से क्या सम्बन्ध है?’ तो वे संभवतः असहिष्णु होकर कहते—‘राजनीति का काम राज्य-संचालन है और साहित्य का रस या चमत्कार की सृष्टि; तुम यह कैसा अनोखा प्रश्न कर रहे हो!’ और यदि वही युवक दूररी खांसमें पूछ बैठता—‘आचार्य! साहित्य और नैतिक भावना में भी क्या कोई सम्बन्ध नहीं है?’ तो वे शायद सिर खुजला कर उत्तर देते—‘कुछ सम्बन्ध तो अवश्य है—साहित्य कान्ता-संमित उपदेश देता है—पर उसका मुख्य प्रयोजन एक ही है, आनंद; नैतिक शिक्षा देने का तो धर्मशास्त्र ही है।’

साहित्य का ‘अर्थ’ और ‘धर्म’ से बहुत गहरा सम्बन्ध नहीं है, उसका मुख्य ध्येय आनन्द है, इस सम्बन्ध में प्राचीन आचार्यों को कोई दुविधा नहीं है। और चूँकि लौकिक आनन्द का काम-भावना से विशेष सम्बन्ध है, इसलिए वामन ने निःशंक भाव से लिख दिया—‘कामोपचारबहुलं हि यस्तु काव्यस्य’ अर्थात् काव्य में काम-विषयक तत्वों की प्रधानता रहती है; इसलिए कवि को कामशास्त्र का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए! ‘शृंगार’ को रस-राज की पदवी मिलना भी इसी भावना को प्रकट करता है। भवभूति का यह उद्गार कि रसों में करुण की मुख्यता है; आज के विचारकों को अच्छा लगता है; पर स्वयं ‘उत्तररामचरित’ में करुणोद्रेक का प्रधान हेतु सीता और राम का वियोग है जो शृंगार के अन्तर्गत है।

साहित्य का लक्ष्य आनन्द है यह मत आज परित्यक्त हो गया हो, ऐरा नहीं। यूरोपीय साहित्य-मीमांसक पिछली चार शताब्दियों में बराबर इस प्रश्न पर विचार करते रहे हैं कि ‘ट्रेजेडी’ (दुःखान्त नाटक) से आनन्द क्यों मिलता है? यह प्रश्न इसे मानकर चलता है कि साहित्य आनन्द के लिए

लिखा और पढ़ा जाता है। 'काम' और साहित्य के सम्बन्ध पर फ्रायड ने जो गौरव दिया है वह भी उक्त साम्यता का पोषक है।

युग और साहित्य में घनिष्ठ सम्बन्ध है और होना चाहिए; इसे हम आज विशेष बल से महसूस करने लगे हैं। इसका यह अर्थ नहीं कि प्राचीन काल में साहित्य का स्वरूप या कार्य कुछ भिन्न था और उसका युग से कोई लगाव नहीं रहता था। यदि ऐसा होता तो आज हम वाल्मीकि, कालिदास और तुलसी की कृतियों में उनके युगों कि मूलक न तो ढूँढ़ते और न पा ही सकते।

पर यह ठीक है कि प्राचीन साहित्य-विचारकों को इस लगाव की ठीक चेतना न थी। इसलिए वे साहित्य की ऐसी परिभाषाएँ और उसके मूल्यांकन की ऐसी कसौटियाँ प्रस्तुत कर सके जो युग नामक वास्तविकता की पूर्ण उपेक्षा कर सकती थीं। हम संकेत कर रहे हैं कि यदि हम आज भी उन्हीं परिभाषाओं और कसौटियों पर निर्भर करते रहे तो युग और साहित्य के सम्बन्ध को हर्गिज नहीं समझ सकेंगे।

जो परिभाषाएँ उन युगों के लिए ठीक थीं वे आज के लिए 'अपर्याप्त' हैं। 'अपर्याप्त', सर्वथा निरर्थक नहीं; पाठक इस प्रभेद को याद रखेंगे। आज रस और ध्वनि की कसौटियों पर तुर्गनेव के "पिता और पुत्र", गाल्स-वर्दी के "फोर्साइट सागा" अथवा प्रेमचंद के "गोदान" को ठीक से नहीं जाँचा जा सकता। और इन कृतियों का "कादम्बरी" तथा "दशकुमार चरित" अथवा "अलिफलैला" से जो महान् अन्तर है वह भी उन परिभाषाओं के आलोक में नहीं समझा जा सकता।

वात यह है कि राजनीति, आचारशास्त्र, दर्शन आदि प्रयत्नों की भाँति मनुष्य के साहित्य में भी विकास हुआ है; और साहित्य के इस विकासशील रूप को हम तब तक नहीं समझ सकते जब तक हम उसे मात्र स्थायीभावों, आदर्शों या सम्बेदनाओं की अभिव्यक्ति (रसवाद-वर्द्ध-सर्वथ) अथवा उनके समन्वयपूर्ण प्रयत्न (रिचर्व्स) ही समझते हैं। साहित्य ये चीजें हो सकता है, शायद कुछ हद तक है; पर साथ ही हमें समझना होगा कि साहित्य मनुष्य की उसके परिवेश (Environment) के प्रति आवश्यक प्रतिक्रिया है; वह मनुष्य और उसके भौतिक-सामाजिक आवेदन के बीच रागात्मक सम्बन्ध स्थापित करने का अस्त्र है। जब मनुष्य अपने चारों ओर के स्थूल-सूक्ष्म वातावरण को देखता-सुनता ही नहीं, बल्कि वह समझता हुआ अनुभव करता है कि वह उसके अस्तित्व के लिए सहायक या विरोधी, प्रसाद या अभिशाप-स्प है, तब वह उसके प्रति तीव्र रागात्मक आलौकिकता का

अनुभव करता है। इस आलोड़न की शब्दबद्ध व्याख्या या अभिव्यक्ति ही साहित्य है।

दूसरे शब्दों में कहें तो साहित्य मानवी-परिवेशगत मूल्यों के उद्घाटन का प्रयत्न है। परिवेशगत शुभ और अशुभ, सुन्दर और असुन्दर, हेय और वरणीय की चेतना जगाकर साहित्य मनुष्य की मूल्य-दृष्टि (Sense of values) को शिक्षित और परिष्कृत करता है। इस प्रकार साहित्य मनुष्य की सभ्यता और संस्कृति से सीधा सम्बन्ध रखता है।

और क्योंकि मनुष्य का परिवेश, उसका युग और वातावरण, निरंतर परिवर्तित-परिवर्द्धित होता रहता है, इसलिए उसे सदैव नये साहित्य-स्रष्टाओं की आवश्यकता रहती है। यही कारण है कि आज हम अतीत के महत्तम कलाकारों को पढ़कर भी पूर्णतया संतुष्ट नहीं हो सकते; हमें नये साहित्यकारों की अपेक्षा बनी ही रहती है। बात यह है कि हमारे अपने जटिल वातावरण और उसके मूल्यों की चेतना वहीं उपलब्ध हो सकती है।

फिर प्राचीन साहित्य हमारे लिये सर्वथा अर्थहीन क्यों नहीं? इसके उत्तर में हम कहेंगे—उसी कारण से जिस कारण प्राचीन इतिहास, प्राचीन दर्शन और प्राचीन आचारशास्त्र अर्थहीन नहीं हैं। यदि आज प्लेटो और शंकर का दर्शन तथा बुद्ध और ईसा की नैतिक शिक्षा हमारे लिए अर्थवती हो सकती है तो उनके समय का साहित्य भी निरर्थक नहीं। और इस कथन से हमारा यही अभिप्राय नहीं कि वह साहित्य हमें आज भी आनन्द दे सकता है, बल्कि यह भी कि वह अब भी हमारा सांस्कृतिक परिष्कार कर सकता है।

इसके कई कारण हैं। प्रथमतः, मनुष्य के जीवनमूल्य उतनी जल्दी और उतनी समग्रता में नहीं बदलते जैसे कि उसका भौतिक वातावरण; अपनी बाहरी रूप-रेखा में आज का भारत गुप्तकालीन भारत से जितना भिन्न हो गया है उसका चतुर्थांश भी सौंदर्य और नैतिक चेतना में नहीं, अतः कालिदास की मूल्य-दृष्टि से हम काफी हद तक आज भी तादात्म्य अनुभव करते हैं। दूसरे, वे मानवी सम्बन्ध जिनमें सांस्कृतिक मूल्य प्रतिफलित होते हैं, युग-युग से बहुत-कुछ वहीं रहे हैं—आज भी प्रेम-प्रेमिका एक-दूसरे के प्रति और माता-पिता शिशुओं के प्रति वैसी ही आसक्ति का अनुभव करते हैं; आज भी हम महसूस करते हैं कि जनता से ग्रहीत टैक्स का उपयोग जनता के लिए ही होना चाहिए, न कि शासकों के आमोद-प्रमोद के लिए^१; आज भी हम अत्याचारी के विरुद्ध खड़े हो जानेवाले वीर का

^१ बु० की० प्रजानामेव भूत्यर्थं स ताम्यो बलिमग्रहीत् (रघुवंश)।

अभिनन्दन करते हैं। तीसरे, नये युगों में जहाँ कतिपय नयी सांस्कृतिक समस्याएँ उठ खड़ी होती हैं, वहाँ प्राचीन समस्याएँ और समाधान भी न्यूनाधिक परिवर्तित रूपों में बने ही रहते हैं। बहुत प्राचीन काल में याज्ञवल्क्यने प्रश्न किया था—ज्ञाता सयको जानता है, स्वयं ज्ञाता को कैसे जाना जाय ? आज भी यह प्रश्न रहस्यमय न हो, पूर्णतया हल हो गया हो, ऐसा नहीं है। इसी प्रकार प्लेटो के जाति-प्रत्यय (universals) आज भी दार्शनिक उलझन बने हुए हैं, और नागार्जुन-श्रीहर्ष का तर्कवाद ब्रेडले में पुनरुज्जीवित हुआ है। दुष्यंत ने अपनी एक रानी के सम्बन्ध में कहा—‘उससे हमने एक बार ही प्रणय किया है।’ आज भी एक से अधिक प्रेमिक-प्रेमिकाओं की समस्या लुप्त नहीं हो गयी है। इसी प्रकार जीवन-संश्राम में कर्तव्याकर्तव्य की समस्या कितने ही अर्जुनों के सम्मुख आज भी उठ खड़ी होती है।

वस्तुतः मानवीय संस्कृति का विकास एक अविच्छिन्न परंपरा है। प्रत्येक युग आगे आनेवाले युग को अपनी अर्ध-निरूपित समस्याएँ और अधूरे समाधान सौंप देता है और प्रत्येक नया युग उन समस्याओं और समाधानों पर फिरसे विचार करता है। प्रत्येक युग में कुछ नयी आर्थिक, राजनैतिक एवं सांस्कृतिक समस्याएँ भी उठ खड़ी होती हैं। इन समस्याओं को पुरानी समस्याओं के संदर्भ (context) में प्रतिष्ठित करके सब प्रश्नों के संबद्ध समाधान का प्रयत्न करने वाले युगों को माना जाता है।

ऊपर के पैराग्राफ के अन्तिम वाक्य पर ध्यान देंगे। प्रत्येक युग की कुछ निराली समस्याएँ हो सकती हैं, पर कोई भी युग अतीत चिंतकों से विरासत में मिली हुई समस्याओं और उनके समाधानों की उपेक्षा नहीं कर सकता।

यही बात मनुष्य के परिवेश के सम्बन्ध में कही जा सकती है। मनुष्य का परिवेश सिर्फ आज की भौतिक परिस्थितियाँ नहीं है। सच पूछो तो आज मनुष्य की समस्या अपने को भौतिक परिवेश के अनुकूल बनाना नहीं है—यह समस्या तो वह बहुत-कुछ हल कर ही चुका है, यद्यपि आज भी वह सर्वथा उपेक्षणीय नहीं—उसके अनुकूलिकरण-प्रयत्न (Adaptation) का मुख्य विषय सांस्कृतिक परिवेश है और इस सांस्कृतिक परिवेश (Cultural Environment) में मनुष्य का सारा अतीत, सारा इतिहास समाया हुआ है।

किसी भी अतीत युग का कोई महत्वपूर्ण सांस्कृतिक प्रयत्न, प्रश्न या समाधान, नष्ट नहीं हुआ है; वह हमारे आजके वातावरण में उपस्थित है, आज के परिवेश का भाग है। आज अपना जीवन-दर्शन बनाने के प्रयत्न में

शंकाशील जिज्ञासु उपनिषद् और गीता; धम्मपद और वाइबिल; होमर, वाल्मीकि और कालिदास; कामसूत्र और फ्रायड; डार्विन और मिस क्रोपाटकिन; वाट्सन और मैकडूगल; हेगल और मार्क्स; लेनिन और गांधी सबका साम्य-वैषम्य-मूलक अध्ययन कर डालता है; और फिर सबके मतों का अपने ढंग से खण्डन-मण्डन या समन्वय करने की चेष्टा करता है।

यही बात साहित्य-क्षेत्र में लागू होती है। अन्य सांस्कृतिक कार्यकर्ताओं की भाँति साहित्यकार भी कोरी पटिया पर लिखना शुरू नहीं करता। वह नयी आँखों से नये सांस्कृतिक मूल्यों, नये सौंदर्य-असौंदर्य, नयी शुभाशुभ-दृष्टियों की सृष्टि या उद्भावना नहीं करता। इसके विपरीत उसकी सांस्कृतिक दृष्टि वैसी अतीत दृष्टियों की, उसकी सौंदर्य-चेतना वैसी अतीत चेतनाओं की, दीर्घ परंपरा में एक कड़ी मात्र है। अथवा यों कहिये कि उस दृष्टि या चेतना में अतीत दृष्टियों की, उसकी सौंदर्य-चेतना में अतीत दृष्टियों और चेतनाओं का सार-अंश समाया रहता है—जैसे, हीगल की प्रत्येक परवर्ती धारणा में अशेष पूर्ववर्ती धारणाओं का सत्य।

महान् कलाकार का असली काम अतीत और वर्तमान की समग्र मूल्य-दृष्टियों का समन्वय प्रस्तुत करना है। इसका यह मतलब नहीं कि वह क्रांतिकारी ढंग से अतीत का विरोध नहीं कर सकता; किन्तु वह विरोध केवल ध्वंस के लिए न होकर, सृजन की भावना से अनुप्राणित होगा। हीगल और मार्क्स का द्वन्द्ववाद भी इस सत्य को स्वीकार करता है।

इन विचारणाओं से जो एक बात स्पष्ट सामने आती है वह है—वर्तमान की अतीत पर निर्भरता। जिस प्रकार बालकपन शिशुता पर और तरुण्य वाढ्यावस्था पर निर्भर है, उसी प्रकार आज के सांस्कृतिक प्रयत्न अनिवार्य रूप से अतीत के समान प्रयत्नों की अपेक्षा रखते हैं।

अर्थात्—जिस प्रकार अब तक के गणितशास्त्र को अधिकृत किये बिना कोई उसकी उन्नति में महत्वपूर्ण योग नहीं दे सकता और अतीत दर्शनों से अनभिज्ञ व्यक्ति महत्वपूर्ण दर्शन-पद्धति का निर्माण नहीं कर सकता, उसी प्रकार वह कलाकार जो अतीत सांस्कृतिक दृष्टियों को आत्मसात् नहीं कर चुका है, मशनीय कला-सृष्टि कर सकेगा, इसकी सम्भावना नहीं है।

तो, आज का कलाकार क्या लिखेगा, उसकी समस्याएँ क्या होंगी? वह जिस परिवेश के साथ हमारा सागात्मक संबंध स्थापित करेगा उसकी सामा-रेखाएँ क्या हो सकती हैं?

इन प्रश्नों का उत्तर कठिन भी है और सरल भी। कठिन इसलिए कि अन्ततः कलाकार ही अपनी अन्तर्मेदिनी दृष्टि से निश्चय करेगा कि आज के

मनुष्य की सांस्कृतिक समस्याएँ क्या हैं; और वही उनके समाधान की रूपरेखा भी खींच सकेगा; और सरल इस अर्थ में कि विभिन्न युगों और देशों के कलाकारों के अनुशीलन द्वारा हम कलाकार मात्र के कर्तव्यों का सामान्य परिचय प्राप्त कर सकते हैं।

आज के युग की कुछ निराली समस्याएँ हैं; आज के मानव-परिवेश में नये तत्व हैं—उनकी उपस्थिति ही नवीन साहित्य की अपेक्षा करती है; प्रत्येक कलाकार को इन नूतनताओं का ध्यान करना पड़ेगा, अन्यथा वह हमारे विशिष्ट युग का कलाकार न होगा। जो कलाकार यह सोचता है कि वह जीवन के शाश्वत तत्वों पर ही लेखनी उठाये और परिवर्तनशील आर्थिक-राजनैतिक परिस्थितियों की अपेक्षा करे, वह भयंकर भूल में है। जीवन में किसी ऐसी वस्तु की ओर इंगित करना जो निरपेक्ष रूप में ध्रुव है, असंभव है; स्वयं धरती और सौर-मण्डल की ध्रुवता भी आपेक्षिक है। साथ ही यह भी याद रखना चाहिए कि मानव-जीवन की प्रत्येक स्थायी प्रवृत्ति, उसकी प्रत्येक चिरन्तन भूख और भावना, प्रत्येक युग की परिस्थितियों में प्रतिफलित होती रहती है। अतएव उनकी व्यञ्जना के लिए कोई भी परिस्थिति या परिवेश अग्रह्य नहीं है।

लेकिन श्रेष्ठ कलाकार युग की निराली छवियों या समस्याओं को ही न लेगा; वह उन प्रश्नों पर भी दृष्टि रखेगा जो पिछले युगों से विरासत के रूप में चले आये हैं और जो, ऊपरी सतह पर न होते हुए भी, युग-चेतना के मर्मस्थलों में स्पन्दन कर रहे हैं। वास्तव में उच्च कला की सृष्टि जीवन की एक-दो समस्याओं को लेकर ही नहीं हो सकती; वैसी कला में युग और जीवन के समस्त जलते हुए प्रश्नों को बोल उठना चाहिए। श्रेष्ठ कलाकार की शक्ति मुख्यतः इसी में देखी जाती है कि वह जीवन की विभिन्न माँगों, उसके सहस्र प्रश्नों और शंकाओं को कितनी गहराई में जाकर एक स्पष्ट मिलन-बिन्दु पर केन्द्रित कर सका है। ऐसा मिलन-बिन्दु किसी महाकाव्य या उपन्यास का नायक भी हो सकता है और किसी देश या महाद्वीप के निवासियों का सम्पुट जीवन भी। वाल्मीकि की रामायण प्रथम कोटि की रचना है, टॉल्स्टॉय की 'युद्ध और शांति' द्वितीय कोटि की; दोनों ही में वर्णित युगों के पूर्ण चित्र हैं।

महनीय कला का संवल जीवन के कुछ इने-तिने पक्ष नहीं, जीवन की समग्रता है। यहाँ राजनीति और कला में भेद है। जहाँ राजनीतिज्ञ या शासक बंगाल के अकाल अथवा नोआखाली के अत्याचारों के निराकरण के लिए कुछ दिनों तक अपनी सारी शक्ति लगा देता है वहाँ कलाकार उन्हें लेकर महाकाव्य-रचना करने नहीं बैठ जाता। वह जानता है कि महाकाव्य

का विषय सिर्फ जीवन की कुरूपता, उसकी वृथास हत्याएँ और करुण मृत्युएँ ही नहीं हैं ; वहाँ दया और ममता, साहस और बलिदान का भी स्थान है ; वहाँ जीने का आनन्द और उसकी ऊर्ध्वमुखी प्रगति भी आवश्यक तत्व हैं ।

इसका यह अर्थ हर्गिज नहीं कि कलाकार मानवता के तात्कालिक संकटों के प्रति उपेक्षा या उदासीनता का भाव रख सकेगा । कला-साधना का अर्थ मनुष्यत्व का वहिष्कार नहीं है । नागरिक की हैसियत से उसका यह आवश्यक कर्तव्य होगा कि वह उन सब शक्तियों के साथ जो विपक्षों के त्राण का यत्न कर रही हैं अपने प्रयत्न को जोड़ दे ; और अपने ढंग से वह ऐसी रचनाएँ भी प्रस्तुत करेगा जिनमें पीड़ितों की वेदना, अत्याचारियों की क्रूरता और शक्तिशालियों की उपेक्षा सौ मुखों से बोलकर युग की सोई हुई ऊर्ध्व-वृत्तियों को जगा सके ।

‘अपने ढंग से’, इस विशेषण को पल्लवित करने की जरूरत है । जो कवि अपने सेनापति या जनता के युद्ध अथवा क्रांति के अवसर के लिए अभियान-गीत बनाते हैं वे अभिनंदनीय हैं । पर वे कलाकार जो जीवन की नाना परिस्थितियों के बीच साहस और वीरता, त्याग और बलिदान की भावनाओं को प्रतिष्ठित करते हैं, निन्दनीय नहीं । वास्तविकता यह है कि जहाँ प्रथम क्रोडि की कविता अवसर-विशेष का प्रयोजन पूरा करके प्रायः विस्मृत या विलीन हो जाती है, वहाँ दूसरी क्रोडि का काव्य जाति या राष्ट्र के चरित्र-निर्माण की स्थायी नींव डालता है ।

यही कारण है कि जहाँ मध्ययुगीन चारणों के कितने प्रेरक युद्ध गीत उन्हीं के साथ नष्ट हो गये, वहाँ वाल्मीकि और तुलसी की कृतियाँ सदियों से, बल्कि सहस्राब्दियों से, हमारी जनता का सांस्कृतिक संस्कार करती हुई आज भी जीवित हैं । पता नहीं, भूषण की उत्तेजक स्तुतियों ने शिवाजी को कहाँ तक प्रेरणा दी और उनसे हिन्दू-जाति का कितना उपकार हुआ ; लेकिन वह परीक्षक बड़ा ही स्थूल-बुद्धि होगा जो भूषण की देन की वाल्मीकि और तुलसी की लक्ष्मियों से तुलना करने की चेष्टा करेगा ।

‘अपने ढंग से’, इसकी दूसरी प्रकार की व्याख्या भी हो सकती है । नोआखला के आततायियों को यह जताने के लिए कि कुसुम-कोमल बालकों पर छुरी चलाना अमानुषिक है, यही जरूरी नहीं कि उनके कृत्यों का उल्लेख करके उन्हें दस हजार गालियाँ दी जायँ—संभव है कि इस क्रिया का उन पर कुछ भी असर न हो । सम्भवतः उनकी चेतना पर सूर के बाल-काव्य की छाप देने से अधिक लाभ हो सकता है । सुन्दर के प्रति प्रेम उत्पन्न

कर देना असुन्दर से वचाने का एक प्रधान अस्त्र है; और न्याय का गहरा पक्षपात अन्याय के विरोध की ओर पहला कदम है।

इसलिए हम कतिपय आलोचकों की इस धारणा से सहमत नहीं कि वस्तुतः क्रांतिकारी साहित्य में सिर्फ अन्याय और अत्याचारों के ही चित्र रहने चाहिए। श्रेष्ठ कलाकार हजार ढंग से पाठकों की चेतना का संस्कार करता है, हजार संकेतों से वह उनकी मूल्य-दृष्टि को शिक्षित या परिष्कृत बनाता है। संभवतः ऐसी एकांगी मान्यताओं को लक्ष्य करके ही महादेवीजी ने लिखा है—‘आज का प्रगतिवाद मार्क्स के भौतिकवाद से प्रभावित ही नहीं वह काव्य में उसका अन्तराशः अनुवाद चाहता है।’

वास्तविकता यह है कि काव्य-विशेष उसी अनुपात में स्थायी प्रभाव उत्पन्न कर सकता है जिस अनुपात में उसने अपने कल्लेवर में जीवन की विशाल विविधता का समावेश किया है। उसके लिए ऐसा नियम बनाना कि उसमें सिर्फ सौन्दर्य अथवा केवल असौन्दर्य, सिर्फ न्याय अथवा केवल अन्याय का चित्रण होना चाहिए, समीचीन नहीं। टॉल्स्टॉय के उल्लिखित उपन्यास में रूसी जनता के विविध हास-विलास, आमोद-प्रमोदभरे जीवन पर जब हम नेपोलियन के आक्रमण का वृत्तांत पढ़ते हैं—जब हम देखते हैं कि किस प्रकार उस आक्रमण ने घर-घर में पुत्र को पिता से, भाई को बहिन से, प्रेमी को प्रेमिका से बराबर विच्छिन्न कर डाला, और कैसे उसकी प्रगति ने मनुष्य के कोमल-मधुर जीवन में गहरे घाव कर दिये, तब हम युद्ध की विभीषिका का जैसा भीषण परिचय प्राप्त करते हैं वैसा इतिहास के पृष्ठों में लिखे युद्ध भाव के वर्णन से नहीं। इसी प्रकार महाभारत के अन्त में जब हम युधिष्ठिर को सहस्रों कोमलांगी स्त्रियों के बीच से—जो अपने पतियों और पुत्रों की याद में आर्त कुररियों सी क्रंदन कर रहीं हैं—गुजर कर जाते देखते हैं तो युद्ध-जनित विजय के प्रति हममें एक ऐसा धक्का और व्यर्थता का भाव जगता है जिसका दाग हमारे हृदय से कभी नहीं मिट पाता।

अतः क्रांतियुग का साहित्य भी केवल क्रांति की भावना पर खड़ा न होगा—उसमें हँसी और उच्छ्वास, ममता और आसक्ति, झीड़ा और प्रेम सभी के लिए स्थान होगा। उसके विस्तृत कोड़ से धर्म और परलोक, आस्तिकता और नास्तिकता, मृत्यु और अनमरता आदि विवादों का भी बहिष्कार न किया जा सकेगा। विशाल जीवन की पीठिका पर प्रतिष्ठित होकर वह मनुष्य को विविध मूल्यों की संबद्धता और सापेक्षता का परिचय करा सकेगा।

प्रत्येक युग को अपना प्रकृति-काव्य, अपना प्रेम-काव्य और अपना संघर्ष-साहित्य प्रस्तुत करना पड़ता है। आज का युग भी इसका अपवाद सा० चि० प०—१०

न होगा। नारी या प्रेम का काव्य-क्षेत्र से बहिष्कार करके नहीं, उसके प्रति एक स्वस्थ युगोचित दृष्टिकोण का निर्माण करके ही आज का काव्य-साहित्य मानवता का स्थायी कल्याण कर सकता है। प्रत्येक युग का मनुष्य सांस्कृतिक मानव-जीवन के प्रत्येक पक्ष का उपभोग करता है; और साहित्यकार यदि कुछ पक्षों को बचाकर चलने की कोशिश करता है तो यह उसकी कार्यप्रणाली या लगन का नहीं, अल्पप्राणता अथवा पलायन-प्रवृत्ति का ही प्रतीक है।

आज के साहित्य में भी आनन्द तत्त्व का समावेश होगा, ठीक जैसे प्राचीन काव्यों में भी नैतिक-राजनैतिक मूल्यों का आकलन रहता था। किन्तु प्राचीन और नवीन का दृष्टिभेद अनिवार्य है। प्राचीन कवि आनन्द को इतना प्रधान मानता था कि उसके लिए अन्य मूल्यों की उपेक्षा कर डालता था। कुमारसंभव का सप्तम सर्ग, गुप्तोत्तर काल का अधिकांश संस्कृत-साहित्य तथा रीतिकालीन काव्य इसका प्रमाण है। इस उपेक्षा का कारण भी था। प्राचीन काल में जहाँ राज्यसंचालन राज्य-शक्ति का काम था, वहाँ नैतिक शिक्षा धर्म और मोक्ष-शास्त्रों के सुपुर्द थी; फलतः कवि उन क्षेत्रों में साक्षात् उत्तरदायित्व का अनुभव नहीं करता था। किन्तु साक्षात् दायित्व को न समझते हुए भी वह इस प्रकार के मूल्यों-कर्मों से बच नहीं सकता था—वीर शासकों एवं उदार-चेता ऋषियों के प्रशस्ति-मूलक वर्णनों में वह उन्हें प्रकट कर ही डालता था।

आज परिस्थिति बदल गयी है। आज का मनुष्य धर्म-ग्रंथों और आसक्तियों में श्रद्धाशील नहीं रह गया है और न्यायपूर्ण शासन-व्यवस्थाओं के निर्माण और संचालन का भार भी उसी के कंधों पर आ पड़ा है। अतः आज के साहित्यकार का कर्तव्य भी नितांत जटिल हो गया है। आज का साहित्य केवल मनोविनोद या आनन्द के लिए नहीं हो सकता—वस्तुतः संसाहित्य कभी इसने मात्र के लिए था भी नहीं—आज उसे एक पूर्ण जीवन-दर्शन, जीने की सम्पूर्ण कला का, आविष्कार और प्रतिष्ठा करनी है।

दो प्रकार से साहित्य यह कार्य निष्पन्न कर सकता है। उसे एक ओर साम्प्रतिक जीवन की निषम कुरूपताओं पर रोशनी और उसके अन्याय-विधानों पर कड़े प्रहार आक्षेप करने होंगे; और दूसरी ओर, जीवन की कोमल-मधुर परिस्थितियों के बोध, आदर्श सम्बन्ध-सूत्रों से प्रेरित, एक नये मानव-समाज की रूपरेखा खींचनी पड़ेगी। अथवा ही विभिन्न कलाकार अपनी-अपनी रस और शक्ति के अनुसार एक या दूसरा काम अधिक सफलता से अगुश्टित कर सकेंगे, पर दोनों कोटि के स्रष्टाओं के सामने साहित्य-संभवा के ये दोनों लक्ष्य स्पष्ट अंकित रहने चाहिए। साथ ही समस्त

साहित्य-रसिकों और संस्कृति-प्रेमियों को याद रखना चाहिए कि सदा की भाँति आज भी सत्साहित्य का उद्देश्य न तो जुद्ध घृणा-द्वेष, जय-मगलजय आदि की भावनाओं का प्रसार है और न हल्का मनोरंजन; इसके विपरीत उसका ध्येय मानव-चेतना पर एक ऐसी जीवन-दृष्टि को अंकित करना है जो आनन्द में प्रतिष्ठित होते हुए भी प्रयत्नपूर्ण विकास के लिए और विकासोन्मुख संघर्ष के साथ मंगलमय आनन्द के लिए प्रगति और प्रेरणा दे सके।

(जनवरी, १९४७)

अतिरिक्त टिप्पणी

साहित्य दो प्रकार से लिखा जा सकता है। साधारण, कम प्रतिभावाले लेखक प्रायः स्वतन्त्र रूप से परिवेशगत अर्थवर्ती छवियों के उद्घाटन की क्षमता और साहस नहीं रखते। वे प्राचीन साहित्य के स्मृति-चित्रों के ही काल्पनिक संगठन तैयार करते रहते हैं। इसके विपरीत प्रतिभाशाली लेखक अपने युग-जीवन का स्वतंत्र उद्घाटन करता है, अतः उसकी वाणी में नवीनता रहती है।

इसका यह मतलब नहीं कि प्रतिभाशाली कौरी पटिया पर लिखना शुरू करता है। वास्तव में जीवनगत यथार्थ का उद्घाटन एक अविच्छिन्न व्यापार है जो युग-युग से अनुष्ठित होता आ रहा है। प्रतिभाशाली नवीन प्रतीतियों पर गौरव देता हुआ उन्हें विरासत में मिली प्रतीतियों और विचारों के बीच प्रतिष्ठित करता है। (दे० प्रयोगशील साहित्य-प्रयोगशीलता और परंपरा)



कल्पना और वास्तविकता

पटना से प्रकाशित 'हिमालय' की चौथी पुस्तक में 'पंडितराज जगन्नाथ' शीर्षक लेख में उनका निम्न श्लोक उद्धृत किया गया है।

तीरे तरुण्या वदनं सहासं
नीरे सरोजं च मिलद्विकासम्
आलोक्य धावत्युभयत्र मुग्धा
मरन्द लुब्धालि किशोर माला।

अर्थात् 'तीर पर तरुणी का हास-गर्भित मुख है, और जल में खिलता हुआ कमल; मकरन्द-लोभी अलि-किशोरों की कतार उन्हें देखती हुई वावली-सी होकर कभी इधर दौड़ती हैं, कभी उधर।'।

ऊपर का पद्य सुन्दर है, इसे संभवतः सब रसज्ञ पाठक स्वीकार करेंगे, किन्तु यह अथवा इस कोटि के पद्य प्रथम श्रेणी का काव्य कहे जा सकते हैं, इसमें सन्देह किया जा सकता है; और यह प्रश्न वैयक्तिक रुचि मात्र का नहीं है अपितु मूल्यांकन के मानों से सम्बन्ध रखता है।

उक्त पद्य के सौन्दर्य का उपादान क्या है? और अन्ततः वह किस कोटि का काव्य है? ये दोनों सम्बद्ध प्रश्न हैं। श्री जानकीवल्लभ शास्त्री (उक्त लेख के लेखक) ने पहले प्रश्न के समाधान में दो-तीन बातें कहीं हैं। प्रथमतः उक्त पद्य में 'सन्देह' अलंकार है; 'कमल और मुखड़े में कौन-सा सही कमल है, इसे भौंरा कठपट्ट भौंप नहीं पा रहा है।' दूसरे, पद्य में कमल और मुख की समानता व्यंग्य है, अतः श्रेष्ठ काव्य की ध्वनिवादी परिभाषा के अनुसार भी उक्त पद्य सुन्दर है।

यहाँ प्रश्न उठता है, क्या यह सत्य है कि 'अलि किशोर माला' को तरुणी के मुख और कमल में भ्रान्ति या सन्देह होता है? इससे भी समुचित प्रश्न यह है—क्या पाठकों को भौंरो की इस भ्रान्ति का विश्वास हो जाता है? यदि वस्तुतः पाठकों को ऐसा विश्वास नहीं होता, तो उनकी रसानुभूति के देह 'सन्देह' के अभाव में मुख और कमल के सादृश्य की व्यञ्जना भी निरर्थक या प्रभाव-शून्य हो जायगी।

कल्पना और वास्तविकता

उक्त पद्य के सौन्दर्य के उपादानों का परम्परागत विवेचन पढ़ते समय एक महत्वपूर्ण प्रश्न उठता है—क्या काव्य-साहित्य में मिथ्या-तत्त्व किसी प्रकार ग्राह्य हो जाता है ? कहा जाता है कि साहित्यकार में भावनात्मक सचाई (Sincerity) होनी चाहिए। हमारा विचार है कि पंडितराज को स्वयं भी यह विश्वास नहीं था—उन्होंने कभी नहीं देखा था—कि भौरों को इस प्रकार की भ्रान्ति होती है ; अतः मानना चाहिए कि ऊपर के पद्य में वे जानबूझ कर झूठ बोल रहे हैं। और इस झूठ द्वारा न केवल वे अपनी कोई हानि नहीं करते, बल्कि अलंकारशास्त्र के अनुसार श्रेष्ठ काव्य का सृजन करते हुए प्रशंसापत्र बन जाते हैं। इससे साफ निष्कर्ष निकलता है कि काव्य में भावनात्मक सचाई अपेक्षित नहीं है, और वहाँ मिथ्या-तत्त्व भी कथंचित् ग्राह्य बन जाता है।

शायद आपको यह निष्कर्ष प्रिय नहीं लगता ; हमें भी वह प्रिय नहीं है। हम उसे अग्राह्य या भ्रान्त भी समझते हैं। यहाँ हम स्पष्ट कर दें कि हमारा विवाद पंडितराज के पद्य-विशेष तक सीमित नहीं है, उसका क्षेत्र बहुत व्यापक है और उसके निपटारे के साथ संसार के आघे से अधिक अच्छे समझे जानेवाले साहित्य के मूल्यांकन का प्रश्न जुड़ा है। हमारे इस कथन की आशिक परीक्षा के लिए आप संस्कृत अलंकार-शास्त्र के दर्जनों ग्रन्थों को उलट जाइए ; आप पायेंगे कि उनमें शतशः पद्यों की इसी प्रकार मिथ्या-मूलक प्रशंसा की गयी है। स्वयं पंडितराज को मिथ्या कल्पनाओं से विशेष प्रेम है। एक जगह गङ्गाजी के जल-स्पर्श का महिमागान करते हुए वे कहते हैं—‘प्रभात में नहाती हुई नृपांगनाओं के कुच-प्रवेश में लगी हुई कस्तूरी (मृगमद) जब तक तेरे जल से छूती है, तब तक शतशः वैमानिकों से घिरे हुए (वे) मृग (जिनकी कस्तूरी लगायी गयी थी) विमल-वपु होकर स्वच्छन्द स्वर्ग में प्रवेश कर जाते हैं !’ (मृग-गण यदि गङ्गा जल का सच्चा स्पर्श करते तो शायद इन्द्र से भी ऊँचे उठ जाते !)

तो क्या पंडितराज की कृतियाँ नितान्त मूल्यहीन हैं ? और क्या उनका उद्धृत पद सुन्दर नहीं है ? हमारा उत्तर कुछ इस प्रकार होगा—पंडितराज के पद्य में सौन्दर्य अवश्य है, पर उसका उपादान मिथ्या-तत्त्व नहीं है। यह मिथ्यांश (अलंकार) हलके चमत्कार का, जो प्रकृत रमानुभूति से भिन्न है, कारण अवश्य है। मिथ्यांश के समावेश के कारण उक्त पद्य की गणना प्रथम श्रेणी के काव्य में नहीं हो सकती। हमारी यह दूसरी सामान्यता अधिक स्पष्ट हो जायगी यदि हम कह दें कि सामान्यतः पंडितराज की कृतियाँ—

‘भामिनीविलास’ और ‘गङ्गालहरी’—उतनी महनीय नहीं हैं जितना कि कालिदास का ‘मेघदूत’। जहाँ ‘मेघदूत’ उच्चतम अथवा प्रथम श्रेणी का काव्य है वहाँ पंडितराज की कृतियाँ द्वितीय कोटि के काव्य में भी कटिनता से परिगणित हो सकती हैं।

हमारी धारणा है कि काव्य-साहित्य की शक्ति और श्रेष्ठता का एक मात्र उपादान जीवन एवं जगत की मार्मिक छवियाँ हैं। उद्धृत पद्य सुन्दर क्यों हैं ? क्यों कि उसमें तीन ऐसे चित्र अथवा छवियाँ शब्दों द्वारा अंकित की गयी हैं जो मानव-हृदय में न्यूनाधिक रागात्मक स्फुरण उत्थित करती हैं; ये तीन चित्र ‘तरुणी का हास-गर्भित मुख’, ‘खिलता हुआ कमल’ और ‘मकरन्द लोलुप प्रभावित अलिकिशोर माला’ हैं। तीनों ही चित्र आकर्षक हैं, उनमें पहला संभवतः सबसे अधिक आकर्षक है। पद्य की कलात्मक सफलता इसमें है कि वह हमारी चित्तवृत्ति को इन तीन चित्रों में रमाये रखता है।

‘चित्र’ शब्द के प्रयोग ने पाठक यह न समझे कि मार्मिक छवि कोई दृश्य वस्तु ही हो सकती है, मार्मिक मनोभाव का अंकन भी उतना ही प्रभावशाली होता है, जैसे तुलसी को इन पंक्तियों में—

ते पितु मात कहौ सखि कैसे ।

जिन पठए बन वालक ऐसे ॥

अब पंडितराज के अनूदित पद्य को लीजिए। वहाँ नृपति-रमणियों की कुच-तटी का संकेत आकस्मिक नहीं है, पंडितराज महसूस करते थे कि इस आकर्षक चित्र के बिना गङ्गाजल का स्तवन धुरी-हीन हो जायगा।

हमने ऊपर कहा कि काव्य-साहित्य में जीवन और जगत की मार्मिक छवियों का प्रकाशन होता है। हमें यह जोड़ना है कि इन छवियों को परस्पर सम्बद्ध कर देना भी आवश्यक होता है। किसी भी दशा में चित्रों का जमघट खड़ा कर देना पर्याप्त नहीं हो सकता। मनुष्य क्यों विश्व की छवियों को सम्बन्धित करके देखना चाहता है, मालूम नहीं; शायद यह उसका स्वभाव है। इस स्वभाव की सबसे प्रबल अभिव्यक्ति संसार की विभिन्न दार्शनिक व्याख्याओं में मिलती है। काव्य-साहित्य में भी रसज्ञ पाठक जीवन के मर्म-चित्रों को सम्बन्ध-सूत्र में पिरोये हुए देखना चाहता है। संसार के श्रेष्ठतम कलाकार इन चित्रों या छवियों का जो सम्बद्ध रूप प्रस्तुत करते हैं वह पाठकों को यथार्थ ही मालूम पड़ता है। महाकवियों को पड़ते समय हमें लगता है मानो वे जगत् का यथार्थ चित्र उतार रहे हैं; जैसे वे अपनी तरफ से कुछ न कह कर, सदृश्यों की अनुभूति को ही शब्दों द्वारा भूर्त बनाकर रख देते

हैं। यह नहीं कि श्रेष्ठ कवि या कलाकर नव-निर्माण नहीं करते, किन्तु वह निर्माण यथार्थ के नियमों से नियन्त्रित होता है और यथार्थ जीवन का चित्र-सा मालूम पड़ता है। रघुवंश के अज का विलाप, रामयण के भरत, लक्ष्मण राम आदि के व्यापार हमें ऐसी ही यथार्थ घटनायें मालूम पड़ती हैं। इन काव्यों में पौराणिक गाथायें भले ही रहें, किन्तु कवि-कल्पित मिथ्या का अंश बहुत कम दिखाई पड़ता है। इसका अर्थ यह नहीं है कि श्रेष्ठ काव्य में उपमा, उत्प्रेक्षा आदि अलंकारों का विधान नहीं होता; पर वहाँ यह विधान मिथ्या तत्व को बलपूर्वक सत्य घोषित करने की धृष्टता नहीं करता। जब तुलसीदास कहते हैं—

अस कहि कुटिल भई उठि ठाढ़ी।

मानहुँ रोष तरंगिनि बाढ़ी ॥

तब वे हमसे यह झूठी बात मानने को नहीं कहते कि रोष-भरी कैकेयी तरंगित नदी है, वे 'मानहुँ' शब्द से उसके शांति का संकेतमात्र करते हैं। दूसरी देखने की बात यह है कि तुलसी की यह उपमा (या उत्प्रेक्षा) यत्नपूर्वक उपजाई हुई अथवा कृत्रिम, अविश्वसनीय सम्बन्ध की स्थापना करती हुई, नहीं मालूम पड़ती। इसके विपरीत पंडितराज के पद्यों में जबर्दस्ती कतिपय घटनाओं पर सम्बन्धारोपण करने की चेष्टा की गयी है।

यह कृत्रिम सम्बन्ध-स्थापन भी हमें बुरा नहीं लगता, बल्कि कुछ अच्छा ही लगता है, इसका कारण हमारी वह चिरन्तन कमजोरी है जो हमें सम्बन्धों की खोज में प्रवृत्त करती है। यथार्थ सम्बन्ध-सूत्र के अभाव में पाठकगण, जो स्वयं निष्क्रिय अथवा अकर्मण्य गृहीता की स्थिति में होते हैं, कृत्रिम लगाव की स्थापना से ही सन्तुष्ट होने की चेष्टा करते हैं। अवश्य ही कृत्रिमता और यथार्थ के दर्जे हैं; 'चन्द्रकान्ता' की अपेक्षा 'रंगभूमि' और उसकी अपेक्षा 'गोदान' अधिक यथार्थ है। किन्तु कुछ काल के लिये 'चन्द्रकान्ता' भी हमारा मनोविनोद करती ही है। अवश्य ही यह मनोविनोद नीची कोटि का होता है।

लोक में उस व्यक्ति को जो सभ्य-समाज में बैठकर तुरन्त किसी बात का उत्तर मोच लेता है, हाज़िर-जवाब अथवा विदग्ध (Witty) कहते हैं। यह विदग्धता प्रायः कृत्रिम सम्बन्धों के दर्शन या स्थापन द्वारा सम्पन्न होती है। जीवन की भाँति काव्य में भी विदग्धता वसन्द की जाती है; पर न जीवन में न साहित्य में विदग्ध व्यक्ति की गणना मानवता के श्रेष्ठतम नेताओं में की जा सकती है। वीरबल कभी अकवर का समकक्ष नहीं हो सकता। निष्कर्ष यह है कि श्रेष्ठतम काव्य की सृष्टि के लिए विदग्ध अथवा निपुण कल्पना पर निर्भर नहीं किया जा सकता।

हमने कहा कि ऊपर के श्लोक में अनुभव-जगत की वस्तुतः मार्मिक छवियों को कल्पित सम्बन्ध द्वारा जोड़ने की चेष्टा की गयी है। यदि सम्बद्ध छवियाँ स्वतः मार्मिक (अर्थात् हृदय में रागात्मक स्पन्दन जगानेवाली) न होती तो यह पद्य इतना सुन्दर भी न होता। पद्य में रसोद्रेक की जितनी भी क्षमता है वह वस्तुतः मार्मिक चित्रों के समावेश से आयी है; उसमें पाया जाने वाला कृत्रिम सम्बन्ध-सूत्र मात्र बुद्धि को चमत्कृत कर सकता है।

अवश्य ही कालिदास, सूर, तुलसी आदि में उस शक्ति की कमी है जिसे हम विदग्ध कल्पना कह आये हैं; अथवा यो कहिये कि वे इस प्रकार की कल्पना का उपयोग नहीं करते या बहुत कम करते हैं। इसका तीव्र अनुभव आप 'रघुवंश' और 'शिशुपाल वध' के प्रथम सर्गों तथा रामायण के 'अयोध्याकण्ड' को पढ़कर कर सकते हैं। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि उनकी कवियों में वाञ्छनीय कल्पना-शक्तिका अभाव है। तथ्य यह है कि उनकी कल्पना कृत्रिम संबंधों और आरोपों की मृष्टि में न लगकर अनुभव-जगत से उठायी हुई वस्तुतः मार्मिक छवियों के मार्मिक संगठन में प्रवृत्त होती है। मर्म छवियों का ऐसा संगठन 'सिर उछाल उछाल कर' अपना अस्तित्व घोषित नहीं करता; वह पाठकों को यथार्थ जगत का अंग या चित्र ही मालूम पड़ता है। अज-विलाप के सबसे प्रसिद्ध पद्यां में कालिदास ने प्रेमी पति के दृष्टि-विन्दु पर खड़े होकर उन अनेक गहरे अभावों को एकत्र चित्रित कर दिया है जो प्रियतमा के मरने से जीवन को घेर लेते हैं, वहाँ उनकी वाणी में किसी प्रकार की वक्रता नहीं है—

धृतिरस्तमिता रतिश्च्युता विरतं गेयमृतुर्निरुत्सवः

गतमाभरणप्रयोजनं परिशून्यं शयनीयमद्य मे !

गृहिणी सचिवः सखी मिथः, प्रियशिष्या ललिते कलाविधौ

करुणाविमुखेन मृत्युना हरता त्वां वद किन्न मे हृतम्।

'मेरा धैर्य या प्रतीति जाती रही, मेरी कीड़ा समाप्त हो गई गायन-वादन बन्द हो गया, मृत्यु उत्सवहीन हो गई; अब मेरे लिये सुन्दर वस्त्राभूषणों का कोई प्रयोजन नहीं रहा; मेरी शय्या सूनी हो गई। मेरी गृहिणी, मेरी सचिव, मित्र, ललित कलाओं की प्रिय शिष्या—निष्करुण मृत्यु ने तुझे छीन कर मेरा क्या नहीं छीन लिया !'

परिशून्यं शयनीयमद्य मे—अब मेरी शय्या सूनी हो गई—गहन करुणा जगानेवाली इस पंक्ति पर विदग्ध प्रतिभा की हजार उक्तियाँ न्योछावर हैं। ऐसी ही मीरा की तड़पनेवाली पंक्ति है—

हेरी मैं तो प्रेम दिवानी मेरा दरद न जाने कोय !

मर्म छवियों का मार्मिक संगठन उच्चतम काव्य की जन्म देता है ; उनके निपुण अथवा कृत्रिम संगठन से द्वितीय श्रेणी की कला-सृष्टि होती है ; तृतीय श्रेणी का काव्य वह है जिसमें विदग्ध कल्पना अमार्मिक चित्रों का निपुण संगठन प्रस्तुत करती है । जब रवीन्द्रनाथ प्रश्न करते हैं—*The sleep that flits on baby's eyes—does any body know from where it comes ?* (अर्थात् शिशु की आँखों पर मेंडराती हुई नींद—कोई जानता है वह कहाँ से आती है ?) तब वे एक प्रथम श्रेणी के कलाकार हैं, क्योंकि वे हमारा ध्यान एक सर्वात्म्य सौन्दर्य की ओर आकृष्ट कर रहे हैं—सोते बालक की मुखच्छवि प्रत्येक सहृदय को प्यारी लगती है ; पर जब वे इस नींद के एक कृत्रिम, निराले उद्गम का निर्देश करने लगते हैं तो उनकी कला दूसरे धरातल पर उतर आती है—

Yes, there is a rumour that it has its dwelling where, in the fairy village among shadows of the forest dimly lit with glow-worms, there hang too timid buds of enchantment. From these it comes to kiss the baby's eyes.

विदग्ध कल्पना का यह उत्कृष्ट उदाहरण है, पर यह उच्चतम काव्य से उतना ही, और उसी लिए, निकृष्ट है जितना कि, और जिस लिए, स्वप्न से जागरण, कल्पना से उपभोग । आगे शिशु की मुसकान के सम्बन्ध में वैसा ही प्रश्न करके रवि बाबू कहते हैं—

Yes there is a rumour that a young pale beam of a crescent moon touched the edge of a vanishing autumn cloud, and there the smile was first born in the dream of a dew-washed morning—the smile that flickers on baby's lips when he sleeps.

इस काव्य-खण्ड की अन्तिम पंक्ति ही—मुस्कराहट जो सोते हुये शिशु के अग्रों पर खेलती है—इमें सब से सुन्दर लगती है । संभवतः संसार के सब माता-पिताओं ने इसका मूक-मधुर अनुभव किया होगा । किन्तु कवि ने जो इस मुसकराहट का शरदभ्र-कोर को छूने वाली चन्द्र-किरण तथा हिम-क्लृप्त प्रभात के स्वप्न से सम्बन्ध जोड़ा है, वह सामान्य अनुभव से बाहर की वस्तु है । † प्रश्न यह है कि कल्पना से इतना आयास कसने पर भी

† रवीन्द्र के गीत में पहले पद्य या पैराग्राफ से दूसरा श्रेष्ठ है क्योंकि उसमें निबद्ध शिशुच्छवि अधिक आकर्षक है । शिशु की स्मृति-संवेधनी प्रतीति सचमुच नितान्त सुकुमार और नवीन है ।

क्या रवि बाबू उससे अधिक सुन्दर चित्र उपस्थित कर पाए हैं जो कि सूर की इन सीधी-सादी पंक्तियों से सामने आ जाता है।

सोभित सुकपोल अधर अल्प-अल्प दसना

किलकि-किलकि बैन कहत मोहन मृदु रसना

सूर की पंक्तियों में सौन्दर्य पुंजीभूत और सुलभ है; रवीन्द्र की कविता में वह बिखरा हुआ है और उसे देखने के लिए कल्पना का व्यावाम अपेक्षित है। सूर की पंक्तियाँ हमारा ध्यान सीधे सौन्दर्य के मुख्य केन्द्र तक ले जाती हैं, इसके विपरीत रवीन्द्र की कविता हमें इधर-उधर घुमाने के बाद फिर केन्द्र पर वापिस लाती है। इस यात्रा द्वारा हम कुछ अन्य सुन्दर चीजों को भी देख लेते हैं; पर वे मूल चित्र का सौंदर्य बढ़ाने में—उस सौंदर्य को अधिक आकर्षक बनाने में—सहायक होती हैं, इसमें संदेह है। सूर की पंक्तियों का हम शुपचाप रस लेते हैं—वे हमारे अन्तस् को अनिर्वाच्य रूप-माधुरी में लीन कर देती हैं—इसके विपरीत रवीन्द्र की कल्पनाएँ हमसे दाद माँगती प्रतीत होती हैं। दोनों का एक महत्वपूर्ण अन्तर यह है कि जहाँ सूर की दो पंक्तियाँ शिशु की अनेक यथार्थ छवियों से रागात्मक संबंध जोड़ने में समर्थ होती हैं वहाँ रवीन्द्र का काव्य-खण्ड केवल एक ही छवि हमारे सामने लाता है अर्थात् सोते शिशु के अधरों पर खेलती मुस्कराहट। सूर ने सच्चमुच दो पंक्तियों में शिशु का संश्लिष्ट चित्र उपस्थित कर दिया है—सुकपोल अधर अल्प-अल्प दसना, किलकि किलकि बैन कहत मोहन मृदु रसना। रवीन्द्र ने भी अनेक चित्र खड़े किये हैं, पर वे सब बालक से संबंध नहीं रखते। जहाँ सूर के विभिन्न चित्र स्वभावतः संबद्ध हैं, वहाँ रविबाबू के चन्द्रकिरण, शरदभ्र आदि चित्र प्रगल्भ कल्पना द्वारा एकत्रित एवं सम्बद्ध कर दिये गये हैं।

यहाँ पाठक यह न समझें कि हम रवीन्द्र के अलङ्कार-विधान अथवा मुस्कराहट के कारण-निर्देश की शिकायत कर रहे हैं। शिकायत हमें इस बात से है कि उनकी कल्पना प्रकृत अनुभूति का कुछ अधिक अतिक्रम कर गयी है। अवश्य ही रवीन्द्र की चमत्कारोक्ति के मूल में प्रकृत प्रेरणा या अनुभूति है; उस अनुभूति का विषय अनुभग-जगत् की दो सुन्दर व्यक्तियों (Entities) (अवस्था-विशेष में देखने वाली चन्द्रकिरण और सोते शिशु की स्मृति) का सादृश्य है। इस सादृश्यानुभूति को एक नीधी, सहज उपमा द्वारा व्यक्त, किया जा सकता था; यह भी कहा जा सकता कि वह किरण ही स्मृति रूप में परिणत हो गयी है। उस दशा में, शायद, पाठक का चित्त रमानुभूति से इतकर आलङ्कारिक सूतनता में इतना नहीं फँसता। किंतु ऐसा न करके रवि

वायू अपनी प्रेरणात्मक (Inspired) प्रतीति को बड़े सचेतन भाव से सजाकर रखने के लोभ में पड़ गये हैं। इसी लिए उनकी उक्ति प्रयास-गठित मालूम पड़ती है और उसमें स्वतः स्फूर्त काव्य की अनिवार्यता का अभाव है। इसके विपरीत सूर की पंक्तियाँ सहज-उत्सृष्ट मालूम पड़ती हैं। ऐसा ही तुलसी का निम्न अवतरण भी है; उसकी उपमायें हमें भावानुभूति से अलग होकर आकर्षित नहीं करती—

सुनि मृदु वचन भूप हिय सोकू
ससि कर छुअत विकल जनु कोकू।
गयउ सहम नहि कछु कह आवा
जनु सचात वन भपटेउ बावा।
बिबरन भयउ निपट नरपालू
दामिनि हतेउ मनुहुँ तरु तालू।

दशरथ का बर्णन करने वाली ये पंक्तियाँ हमसे उर्दू-काव्य की भाँति दाद नहीं माँगती, वे केवल हमारे हृदय में एक मर्म-चित्र उतार देती हैं। हमारा विश्वास है कि ऐसा ही काव्य उच्चतम कला कहलाने का अधिकारी है। ऐसे काव्य को गठित करने वाली कल्पना को हम यथार्थ कल्पना कह सकते हैं। महाकवियों की वाणी अपने अङ्ग-प्रत्यङ्ग के निर्माण के लिए मानवता के वास्तविक अनुभव-जगत से उपादान ग्रहण करती है इसी लिए वह जीवन की भाँति सर्व-ग्राह्य और गम्भीर होती हैं। काव्य-साहित्य का उद्देश्य मानव-हृदय में जीवन के मूल्यों के प्रति गहरी प्रतिक्रिया जगा कर उसे अधिक गंभीर रूप में जीवन्त बनाना है, मात्र मनोरंजन करना नहीं।

विश्व-साहित्य में सदैव से वे ही लेखक महान कलाकार कहलाते रहे हैं जिनका जीवन के राग-विरागों एवं उनकी परिस्थितियों से विस्तृत तथा गहरा परिचय था। वाल्मीकि और हंसर, तुलसी और दान्ते, कालिदास और शेक्सपियर तथा आधुनिक काल में टॉल्स्टॉय और दास्ताईप्स्की ऐसे ही कलाकार हैं। किन्तु जीवन का विस्तृत परिचय गहरी समवेदना और व्यापक अन्तर्दृष्टि की अपेक्षा रखता है, और उन्हें प्राप्त करने के लिए जिस दीर्घ साधना की जरूरत है उसे विरले ही अनुश्रित कर सकते हैं। इसके विपरीत कल्पना की कलाबाजी की साधना की अपेक्षा नहीं; थोड़ी-सी विदग्धता उसके लिए पर्याप्त संबल है।

तुलसी की बात है कि, रात दो दशाव्दों में हिन्दी कविता दूर और तुलसी के दिशाये हुए जीवनानुमोदित राजमार्ग को छोड़कर कल्पना की कुटिल पगड़इयों में बहती-उलझती रही है। यही कारण है कि उसमें उष्णता

और प्राणवन्ता की इतनी कमी है। जन-जागृति के इस युग में अब यह और भी आवश्यक हो गया है कि हमारे कविगण जीवन और साहित्य के निकट सम्बन्ध को समझें और अपनी वाणी को चित्र-विचित्र कल्पनाओं की क्रीड़ास्थली न बन जाने दें। इस सम्बन्ध में वे आलोचक भी कम दोषी नहीं हैं जो युग-युग में अतिशयोक्तियों और वक्रोक्तियों की प्रशंसा करते हुए हवाई कल्पना-सृष्टि को पनपने का अवसर देते रहे हैं। (जनवरी, १९४७)

अतिरिक्त टिप्पणियाँ

उक्त लेख में जो स्थापना की गई हैं वह इन निबन्धों की कैन्दरागत मान्यता है। हमारे साहित्यिक विकास की इस भूमिका में वह एक क्रान्ति-कारी धारणा भी मालूम पड़ सकती है। रवीन्द्र जैसे मान्य कलाकारों के सम्बन्ध में अपेक्षाकृत परंपरा-विरोधी मत प्रकट करने के कारण उक्त निबन्ध कुछ भ्रान्तियों को भी जन्म दे सकता है। कुछ लोग शायद यह भी समझें कि निबन्धगत निर्णय क्षणिक आवेश अथवा निराली बात कहने के उत्साह में आकर दे दिये गये हैं।

निबन्ध की कमजोरी यह है कि वह दो-चार उद्धरणों के विश्लेषण द्वारा अपना मन्तव्य स्थापित करना चाहता है। वास्तव में तद्गत मान्यता या मान्यताएँ साहित्यिक इतिहास की विस्तृत पीठिका में ही आँकी या परीक्षित की जा सकती हैं।

उदाहरण के लिये पंडितराज के उद्धृत पद्य के विश्लेषण में गलती भी संभव है और उस विश्लेषण के लिये सहानुभूति प्राप्त करना भी कठिन है, पर यह निर्णय अपेक्षाकृत अधिक सरलता से ग्राह्य होगा कि 'भामिनी विलास' अथवा 'शंगालहरी' की अपेक्षा 'मेघदूत' महत्तर काव्य है। इसी प्रकार विशिष्ट पद्यों के तुलनात्मक निर्णय की अपेक्षा यह देखना (हमारी समझ में) अधिक आसान है कि सूर का बाल-वर्णन रवीन्द्र के बाल-काव्य से कहीं अधिक श्रेष्ठ है।

यहाँ हम पाठकों को सूचित करें कि अंग्रेज आलोचक टाम्सन ने अपनी रवीन्द्र-विषयक बृहत् पुस्तक में उन्हें कीट्स आदि की श्रेणी का कलाकार कहा है, मिल्टन और शेक्सपियर की कोटि का नहीं। *Quest of Beauty* नामक पुस्तिका के बंगाली लेखक को भी यह मानना पड़ा है कि रवीन्द्र उच्चतम कोटि के कवि, अर्थात् शेक्सपियर और गेटे के समकक्ष, नहीं हैं।

रवीन्द्र की एक बड़ी कमी यह है कि वे अपनी अनुभूतियों को प्रायः पुंजीभूत रूप में व्यक्त नहीं कर सके। एक-एक चित्र को लेकर वे लम्बी उड़ान भरने लगते हैं। उनके काव्य में चमत्कार है, चित्रों की क्रीड़ा है,

पर दृढ़ संगठन और ओज की कमी है। शब्दों के सम्बन्ध में वे मितव्ययी भी नहीं हैं। सशक्त चित्र, दृढ़ता, एवं सघन भाव-योजना उनमें कहीं-कहीं ही पाई जाती है, जैसे “उर्वशी” में। उनकी गद्य-कृतियों में भी नियोजित विचारों की विरलता विवेकशील पाठकों को खलती है।

‘गीताञ्जलि’ की जिस कविता से ऊपर दो उद्धरण लिये गये हैं उसमें कुल मिला कर बीस से अधिक पंक्तियाँ हैं। इतनी पंक्तियों में सघन भाव-योजना का अभ्यस्त कवि कितना विपुल सौंदर्य-चित्र खड़ा कर सकता है इसका अनुमान निम्न अवतरणों से हो सकेगा।

(१) साँवरो मनमोहन भाई

देख सखी धन ते व्रज आवत सुन्दर नन्दकुमार कन्हाई।
मोर-पंख मिर मुकुट विराजत, मुख सुरली धुनि सुभग सुहाई।
कुंडल लोल, कपोलनि की छवि, मधुरी बोलनि वरनि न जाई।
लोचन ललित, ललाट भृकुटि बिच तकि मृगमंद की रेख बनाई।
मनु मरजाद उलंधि अधिक बल उमंगि चली अति सुन्दरताई।
कुंचित कैस सुदेस कमल पर मनु मधुपनि-माला पहराई।
मंद-मंद सुसकानि मनौ धन दामिनि दूर-दूर देत दिखाई।
सोमित सूर निकट नासा के अनुपम अधरनि की अरुनाई।
मनु सुक सुरंग विलोकि विष-फल चाखन कारन चौंच चलाई।

(२) नील सरोवर नीलमनि नील नीरधर स्याम

लाजहिं लन सोभा निरख कोटि कोटि सत काम।

सरद मयंक बदन छवि सीवा, चारु कपोल चिबुक दर ग्रीवा।
अधर अरुन रद सुन्दर नासा, बिधु कर निकर विनिन्दक हासा।
नव अंबुज अंबक छवि ऐसी, चितवनि ललित भावती जी की।
भृकुटि मनोज-चाप छविहारी, तिलक ललाट पटल दुतिकारी।
कुंडल मकर मुकुट सिर आजा, कुटिल कैस जनु मधुप समाजा।
उर श्रीवत्स शचिर घनमाला, पदिक हार भूषन मनिजाला।
केहरि कंधर चारु जनेऊ, बाहु विभूषन सुन्दर तेऊ।
करि कर सरिस सुभग भुजदंडा, कटि निषंग कर सर कोदंडा।

तडित-विनिन्दक पीतपट उदर रेख बर तीन

नाभि मनोहर लेत जनु जमुन भँवर छवि छीन।

(राम चरित मानस-बालकाण्ड)

हमारी मान्यता के अनुसार महाकवि अथवा प्रथम श्रेणी का कलाकार कहलाने का अधिकारी यही हो सकता है जिसकी यथार्थ-विषयक दृष्टि अपार-

अपरिमित ज्ञान पड़ती है, जिसकी वाणी में जीवनानुभूति का समुद्र लहराता प्रतीत होता है।

काव्य में चमत्कार

काव्य-साहित्य में चमत्कार की सृष्टि बुद्धि या प्रतिभा के प्रकाशन द्वारा होती है। चमत्कार का ही दूसरा नाम वाणी की विदग्धता अथवा उक्ति-वैचित्र्य है। यमक, श्लेष आदि अलंकार लेखक के शब्द प्रयोग-विषयक चातुर्य का प्रमाण देते हैं। अतिशयोक्ति (अतिरंजित प्रशंसा के लिये), व्याजनिन्दा अथवा व्याजस्तुति भी वैसी ही प्रतिभा को प्रकट करते हैं। अलंकारों का दूसरा काम वस्तु-चेतना को विशद बनाना है। (देखिए, 'अलंकार और ध्वनि' पर वक्तव्य)। 'वक्रोक्ति-जीवित' का सिद्धान्त इस तथ्य या अनुभूति पर आधारित है कि साहित्य में विदग्धता-मूलक चमत्कार की उपस्थिति मनुष्यों को रचती है।

प्रतिभा-मूलक चमत्कार की भी कोटियाँ हैं, उसका समावेश प्रकृत भी हो सकता है और अप्रकृत या अस्वाभाविक भी। जीवन में प्रतिभा या बुद्धि प्रयोजन-सिद्धि का अस्त्र है; उसका काम लक्ष्य-प्राप्ति के मूलन उपार्थों को खोज लेना है। रीतिकार्य के प्रेमी नायक रूठी हुई मानवती अथवा खंडिता नायिका को मनाने के लिये तरह-तरह की चाटूक्तियाँ करते हैं—विविध अतिशयोक्तियों द्वारा नायिका की प्रशंसा कर के उसे अनुकूल बनाने का प्रयत्न करते हैं। यह प्रतिभा या बुद्धि का प्रकृत उपयोग है। श्रेष्ठ काव्य में प्रतिभा का उपयोग किसी मनोरम प्रयोजन की पूर्ति के लिये कराया जाता है। उदाहरण के लिये "शाकुन्तल" में सखियाँ बहाना कर के दुष्यन्त और शाकुन्तला को अकेले छोड़ जाती हैं।

विदग्धता का दूसरा प्रकृत उपयोग परिहास में होता है; जैसे, राम को तल्लीनता से देखती हुई सीता के प्रति सखी की प्रसिद्ध उक्ति—पुनि आउव एहि विरियाँ काली—में। ऐसा ही परिहास सुनन्दा ने अज में आसक्त इन्दुमती से—आर्ये अब अन्य ओर चलें ? (आर्ये ब्रजामोऽन्यतः)—कह कर किया है।

प्रतिभा-मूलक विदग्धता का ऐसा उपयोग साहित्य का शृंगार है।

यमक, श्लेष आदि के विधान में उक्ति-चातुर्य या विदग्धता का अप्रकृत उपयोग होता है। नायिका को मना लेना एक मनोज्ञ प्रयोजन है; व्याकरण के रूपों (भट्टि काव्य) अथवा द्वयर्थक या अनेकार्थक शब्दों की जानकारी का प्रगल्भ परिणय देना (कादम्बरी, राघवषाण्डवीया) वैसा सरस प्रयोजन नहीं है। विदग्ध पात्र या पात्रों की वृद्धि प्रतिभा का प्रकृत उपयोग है;

वस्तु-वर्णन में पद-पद पर कलाकार का अपनी विदग्धता प्रदर्शित करते चलना अपेक्षाकृत हल्की रुचि का चेतक है ।

सूरदास ने 'भ्रमर गीत' में गोपियों की विदग्धता का प्रकाशन किया है, और बाल-वर्णन में यथास्थान कृष्ण की चतुराई का । शिशु कृष्ण का वर्णन करते समय अपनी विदग्धता का प्रदर्शन उन्होंने नहीं किया है । इसके विपरीत उन्होंने विभिन्न परिस्थितियों में कृष्ण के सजीव मनोवैज्ञानिक चित्र उपस्थित किये हैं ।

वस्तु-चेतना को विशाद बनाने वाले अलंकार भी कभी-कभी चमत्कार-पूर्ण लगते हैं, पर यह चमत्कार भिन्न कोटि का होता है । वह हममें 'वाह' की प्रतिक्रिया नहीं जगाता जैसा कि विदग्धता-मूलक चमत्कार करता है । 'खूब कहा है', यह प्रतिक्रिया विदग्ध उक्ति के प्रति होती है, वस्तु से हटा कर वह हमारा ध्यान वक्ता की ओर आकृष्ट करता है । इसके विपरीत चेतना-विकासी अलंकार हमारा ध्यान वस्तु-चित्र पर संलग्न रखते हैं ।

प्रायः महाकवि हमारे मन को प्रस्तुत सामग्री में रमाते हैं । अन्य कवि ही विदग्धता का विशेष प्रदर्शन करते हैं । निम्न वन्दना-श्लोकों की तुलना कीजिए:—

वागर्थाविध सम्पृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये,
जगतः पितरौ वन्दे पार्वतीपरमेश्वरौ ।

(कालिदास)

और

अमरीकवरीभारभ्रमरीमुखरीकृतम्,
दूरीकरोतु दुरितं गौरीचरणपङ्कजम् ।

(कुवलयानन्द)

अथवा

परस्पर तपःसंपत्फलायितपरस्परौ,
प्रपञ्च माता पितरौ प्राञ्चौ जायापतीस्तुमः । (वही)

❀

❀

❀

शायद लेख में पंडितराज के उद्धृत पद्य के साथ पूरा न्याय नहीं किया गया है । उसे बार-बार पढ़ना प्रिय लगता है । बात यह है कि मकरन्द-लोभी अलिकिशोर माला का इधर-उधर दौड़ना वास्तव में कवि या रसज्ञ पाठक के ही तत्परीमुख-विषयक लोभ का प्रतीक है, और यह लोभ कभी दूत न होनेवाला लोभ है ।

मिथ्या तत्व काव्य में ग्राह्य हो जाता है—विदग्धता का परिचायक होने पर, जैसे प्रेयसी की खुशामद में। अवश्य ही विदग्धता उच्च और निम्न श्रेणी की हो सकती है। पंडितराज के पद्य में विदग्धता का समावेश तरुणी-मुख-विषयक सहृदय के लोभ को प्रच्छन्न (Indirect) रूप में प्रकट करने में हुआ है। (दे० ध्वनिवाद पर वक्तव्य)।

❀

❀

❀

यदि हम प्रथम श्रेणी के कलाकारों को अ_१, अ_२, अ_३, की उपश्रेणियों में रखें तो वाल्मीकि, व्यास, शूर, होमर, दान्ते, शेक्सपियर का स्थान अ_१ श्रेणी में होगा; कालिदास, तुलसी, गेटे, वर्जिल, टामसमैन आदि का अ_२ श्रेणी में; कीट्स, बर्ड्सवर्थ, रवीन्द्र, हार्डी आदि का अ_३ श्रेणी में। “यथार्थ की पकड़” का पैमाना इस वर्गीकरण के समझने में सहायक होगा।

अ_१ श्रेणी के कलाकारों में मानव-प्रकृति एवं मानव-जीवन का अपरिमित-अप्रतिहत ज्ञान पाया जाता है, साथ ही कल्पना-शक्ति में वे किसी से कम नहीं होते। अ_२ श्रेणी के कलाकार प्रायः मनोज्ञ किन्तु सघन कल्पना सृष्टि में निपुण होते हैं—यथार्थ से गृहीत चित्रों को नये ढंग से सँजोकर प्रभाव उत्पन्न करना उनका लक्ष्य रहता है। अ_३ श्रेणी के कलाकारों का प्रायः यथार्थ के कुछ अंगों से ही घना परिचय रहता है।

कल्पना द्वारा मनोज्ञ सृष्टि खड़ी करना, ऐसी सृष्टि जिसमें से कुरूपता को यथाशक्ति बहिष्कृत या शौण्ण कर दिया गया हो, मनुष्य को प्रिय है। शायद यह पलायन की भावना मानव-स्वभाव का अनिवार्य तत्व है जिसकी अभिव्यक्ति साहित्य में होती है; अर्थात् यथार्थ की अपूर्णता और उससे उत्पन्न मानव असन्तोष की। संभव है वह ऐसी संभावना की वास्तविकता का प्रमाण हो जिसे चरितार्थ करके मनुष्य सचमुच असौंदर्य से ऊपर उठ सकेगा और पूर्ण बन जायगा।

हिन्दी आलोचना का धरातल

भारतवर्ष एक स्वतन्त्र देश है, इस परिस्थिति ने सब क्षेत्रों में हमारे उत्तरदायित्व को बढ़ा दिया है। भारत के निवासी इसका अनुभव करते हैं। वे जानते हैं कि यह देश एक पुराना देश है जिसकी सभ्यता और संस्कृति अनेक सहस्राब्दियों से विकसित और वृद्धि होती आयी है। उनमें जो अधिक जागरूक हैं वे यह भी अनुभव करते हैं कि इस देश का अतीत जितना महान् था उतना वर्तमान नहीं है। अनेक कारणों से हम सभ्यता की दौड़ में पिछड़ गये हैं, और हमें अपने प्रयत्नों द्वारा स्वतन्त्र राष्ट्र को सब दिशाओं में आगे बढ़ाना है। किन्तु क्योंकि कमियों की चेतना उन्हें दूर करने की और पहला कदम है, इसलिये, प्रत्येक क्षेत्र में, हमें सतर्कता से देश की न्यूनताओं को समझने की चेष्टा करनी चाहिये।

सभ्यता का प्रधान अंग है विभिन्न मूल्यों की चेतना और वैयक्तिक-सामाजिक भूमिकाओं में उनके लाभ या उत्पादन की तत्परता; इस प्रकार की तत्परता ही मूल्यांकन के प्रयत्नों को जन्म देती है। किसी देश के पूर्णतया सभ्य होने के लिए यह आवश्यक है कि उसका सांस्कृतिक अतीत उदात्त हो, कम-से-कम अन्य देशों की तुलना में हीन न हो, और उसके ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्रों में आलोचना एवं मूल्यांकन के उच्चतम मानों का पर्याप्त प्रयोग होता रहा हो। बात यह है कि व्यक्ति की भांति किसी देश के जीवन में भी समृद्ध सांस्कृतिक दृष्टि लक्ष्मी साधना या विकास का फल होती है। यहाँ यह भी ग़ाद रखना चाहिए कि किसी देश की संस्कृति या सभ्यता काफी हद तक सार्वजनिक होती है। इसका मतलब यह नहीं कि देश-विशेष के सब सदस्यों को समान रूप में अधीन एवं संस्कृत होना चाहिये, किन्तु इसका यह तात्पर्य जरूर है कि सांस्कृतिक मानों की चेतना इन्ने-गिने लोगों तक सीमित न होकर उस देश के शिक्षित वर्ग की सामान्य सम्पत्ति हो और यह चेतना गाम्प्रतिक एवं आनेवाले प्रयत्नों के धरातल तथा मूल्यांकन का गतर्क नियन्त्रण कर रही हो।

उपयुक्त कौटुंबी का प्रयोग करने पर हम प्राधुनिक भारतवर्ष की पूर्णतया सभ्य नहीं कह सकेंगे। और इसका कारण यही अर्थ नहीं कि वह भौतिक समृद्धि में अन्य देशों से पिछड़ा हुआ है अथवा उसके निवासी पर्याप्त मात्रा

में वैज्ञानिक यन्त्रों एवं साधनों का उपयोग नहीं कर रहे हैं; एतत्कालीन भारत सांस्कृतिक क्षेत्रों में भी संसार के सभ्यतम राष्ट्रों से पीछे है। इन क्षेत्रों में हमारे देशवासी, अन्य देशों की अपेक्षा से, उच्चतम मानों की चेतना लिए हुए नहीं चलते रहे हैं जिसके फलस्वरूप उनके मूल्यार्कन एकांगी एवं संतुलन-शून्य होते रहे हैं। कहना नहीं होगा कि इस परिस्थिति का एक प्रमुख कारण हमारी राजनैतिक एवं आर्थिक दुर्गवस्था रही है। यह नहीं कि इस बीच में हमने धर्म, दर्शन, विज्ञान, साहित्य आदि क्षेत्रों में बड़ी प्रतिभाओं को उत्पन्न नहीं किया, किन्तु उन प्रतिभाओं के प्रति हमारा भाव विस्मय-मूलक स्तुति एवं अभिमान का अधिक रहा, सहज प्रसन्नता-मूलक प्रशंसा का कम। हम गांधी और रवीन्द्र, जवाहर और राधाकृष्णन् के व्यक्तित्वों में गर्व का अनुभव करते रहे जिसका मुख्य कारण यह था कि उन्होंने दुनिया के सामने हमारे दीन-दलित देश का सिर ऊँचा किया, हमने यह देखने की कोशिश नहीं की कि कहाँ तक ये लोग देश अथवा मानवता के सांस्कृतिक विकास को आगे बढ़ा रहे हैं। साथ ही हमने उन व्यक्तित्वों की न्यूनाधिक उपेक्षा भी की जो साक्षात् भारत के आत्मसम्मान अथवा अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति की वृद्धि में सहायक नहीं हुए, भले ही वे देश को भीतर से पुष्ट करते रहे हों। अवश्य ही इस विपर्यय का कारण हमारे इतिहास का आपत्काल था, फिर भी इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि इस प्रकार की मूल्य-दृष्टि किसी सभ्य देश का स्वाभाविक रूप नहीं है। इंग्लैंड जैसे देश में भी युद्ध-काल में चर्चिल जैसे व्यक्ति अनावश्यक रूप में बड़े लगने लगते हैं, किन्तु सुदोस्तर चुनाव में चर्चिल की हार इस बात की द्योतक है कि वहाँ के लोगों की मूल्य-चेतना उतनी विकृत नहीं हो गयी थी। वैसे ही इंग्लैंड में बड़े विचारकों और वैज्ञानिकों को उतने विस्मय और गर्व से नहीं देखा जाता जैसे कि हमारे देश में सर राधाकृष्णन्, सर सी० वी० रामण तथा जगदीश चन्द्र बसु को देखा गया।

सब क्षेत्रों की भांति साहित्य में भी हमारे मूल्यार्कन के मान एकांगी अथवा असंतुलित रहे हैं। अवशिष्ट लेख में हम इसी क्षेत्र की विशेष पर्यालोचना करेंगे।

मूल्यार्कन एवं समीक्षा-दृष्टि की उक्त कमी को यदि हम सूत्र-रूप में प्रकट करना चाहें तो हम कह सकते हैं कि वह बौद्धिक प्रौढ़ता (Maturity) की कमी या अभाव है। यह प्रौढ़ता क्या है? डॉ० एस० इलियट ने एक जगह लिखा है कि 'यह माने बिना कि सुनने वाला प्रौढ़ता या परिपक्वता के अर्थ से पहले से ही परिचित है, उक्त शब्द की परिभाषा

करना असम्भव है ... यदि हम स्वतः पूर्ण विकसित अथवा प्रौढ़ हो चुके हैं, और साथ ही शिक्षित भी हैं, तो जिस प्रकार हम इतर मनुष्यों में प्रौढ़ता को पहचान लेते हैं, उसी प्रकार किसी सभ्यता अथवा साहित्य में पहचान सकेंगे। अन्यत्र उक्त शब्द को लक्षित करते हुए इलियट ने उसकी अन्यतम विशेषता अतीत की समीक्षित चेतना (Critical sense of the past) कथित की है। समीक्षित चेतना से तात्पर्य है तुलना-मूलक चेतना जो एकाधिक अतीत सभ्यताओं के परिचय से ही उत्पन्न हो सकती है और जिसमें मूल्यार्कन का भाव संनिविष्ट रहता है। हमारा विचार है कि अब तक की हिन्दी आलोचना में उक्त चेतना की गहरी कमी रही है।

भारतेन्दु युग से अब तक के हिन्दी साहित्य में, और उससे भी अधिक हिन्दी आलोचना में, उक्त चेतना का प्रायः अभाव रहा है। यह नहीं कि इन दिनों हम अपने अतीत की ऐतिहासिक स्मृति खो बैठे थे, किन्तु यह स्मृति उस सजीव चेतना से भिन्न थी जो वर्तमान को अनुप्राणित करती हुई आगे बढ़ानी है। हमारा, अर्थात् हिन्दी भाषी प्रान्तों का, सांस्कृतिक पुनर्जागरण बौद्धिक दृष्टि से बहुत-कुछ अधूरा रहा। हमने किसी रामकृष्ण, विवेकानन्द अथवा अरविन्द घोष को उत्पन्न नहीं किया। यही नहीं, साहित्य के क्षेत्र में हमारे किसी लेखक को कालिदास, भवभूति और उपनिषदों की वैसी विकसित साक्षात् चेतना नहीं रही जैसी कि हम रवीन्द्रनाथ में पाते हैं। हिन्दी के अभिमानों—और यह उल्लेखनीय है कि यह अभिमान प्रायः अन्य प्रान्तीय भाषाओं की अपेक्षा में रहा, विश्व-साहित्य की नहीं—सूर-तुलसी की दुहाई अक्सर देते रहे, पर उनमें उतना साहस नहीं था कि अपने को वाल्मीकि और कालिदास का उत्तराधिकारी घोषित करें। जिन दशानन्द और गाँधी का हिन्दीभाषी प्रान्तों पर विशेष प्रभाव पड़ा वे भारतीय संस्कृति के सर्वाङ्गीण जागरण के प्रतीक न थे। हममें अतीत की चेतना विभिन्न बाहरी स्रोतों से आयी इसलिये वह अपेक्षाकृत खंडित एवं अनुर्वर रही।

यहाँ यह स्मरण दिला देना अप्रासंगिक न होगा कि हिन्दी साहित्य के प्रायः समग्र इतिहास में उस गम्भीर, सर्वाङ्गपूर्ण भारतीय संस्कृति की, जिसके बौद्ध और हिन्दू रूपों का चरम विकास क्रमशः मौर्यकाल और गुप्त युग में हुआ, चेतना का अभाव-सा है। इसीलिए जहाँ भक्तिकाल में हमारा लौकिक कान्य ईश्वर को केन्द्र में रखकर ही न्यूनाधिक विकसित हो सका वहाँ वह रीतिकाल में नैतिक धरातल से च्युत होकर नितान्त एकगामी बनकर रह गया। हमारे निर्गुणी कवियों में भी उपनिषद् काल की मनोरम नृजुता, गह-राई और जिज्ञासावृत्ति का अभाव है।

जब हमारे आलोचकों ने भारतेन्दु को एक युग-प्रवर्तक साहित्यकार घोषित किया तो उन्होंने इस बात का प्रमाण तो दिया कि वे हिन्दी और हिन्दुस्तान के प्रेमी हैं, किन्तु इस बात का संकेत नहीं दिया कि वे एक ऐसे देश के निवासी हैं जहाँ हजारों वर्ष पहले भास और कालिदास के नाटक लिखे गये थे तथा “नाट्यशास्त्र” एवं “दशरूप” जैसे उत्तम लक्षण ग्रन्थ प्रस्तुत किये जा चुके थे।

छायावाद के प्रति भी हमारे आलोचकों का ऐसा ही अश्रुतुलित प्रशंसा-भाव रहा। जिस देश में वाल्मीकि ने अपने विराट् महाकाव्य का प्रणयन किया और जहाँ मेघदूत, रघुवंश तथा किरातार्जुनीय और माघ में भी नितान्त मनोरम, प्राञ्जल और शक्तिपूर्ण साहित्यिक अभिव्यक्ति की प्रतिष्ठा हुई, वहाँ ‘कामायनी’ जैसी अशक्त एवं उलझी हुई सृष्टि का इतने उत्साह से स्वागत होना इस बात का द्योतक है कि हिन्दीभाषी जनता भारतीय साहित्य की महीनीय परम्परा से सर्वथा विच्छिन्न हो गयी थी। अधिकांश हिन्दी आलोचक सूर और तुलसी के भी समीक्षात्मक अध्ययन से वंचित थे और उन्हें यह अवगति न थी कि उक्त कवि विश्व-साहित्य की अपेक्षा में क्यों और कितने महान् हैं। फलतः इन कवियों का ज्ञान उनकी रचि का उचित आलोचनात्मक परिष्कार न कर सका।

आश्चर्य की बात है कि पं० रामचन्द्र शुक्ल जैसे उच्चकोटि के रसज्ञ आलोचक भी इस प्रकार की अप्रौढ़ता से न बच सके। उनके “इतिहास” में ऐतिहासिक कवियों की लम्बी-चौड़ी सूची तथा ‘गद्य-साहित्य का प्रसार’ शीर्षक अध्याय में लेखकों और नामों की भरमार, भारतेन्दु के प्रति, क्रोरी कृतज्ञता से भिन्न, उनका विस्मय-मिश्रित भक्तिभाव इसके निदर्शन हैं कि मूलवाक्यन की चेष्टा में व्यापक ऐतिहासिक दृष्टि का निर्वाह बहुत कठिन काम है। यह भी सत्य है कि पं० शुक्ल में भारत की द्वाययुगीन पौराणिक सम्प्रदाय की जितनी चेतना थी उतनी हिन्दू स्वातन्त्र्य के गदहयुग की नहीं, इसीलिए जहाँ उन्होंने कतिपय द्विवेदीयुगीन कवियों की कुछ आभेक प्रशंसा की वहाँ वे प्रसाद के नाटकों को उचित महत्व नहीं दे सके।

अतीत की समीक्षित चेतना—इलियट की इस वर्णना में कुछ संशोधन या परिवर्तन करके हम कहेंगे कि मानसिक प्रौढ़ता का अर्थ इतिहास की अनेक महती सांस्कृतिक परम्पराओं की मननात्मक अथवा आलोचित अवगति है। इस प्रकार की अवगति या चेतना आज के मनुष्य के लिए और भी आवश्यक है क्योंकि अब विभिन्न देशों या जातियों का भौतिक एकान्त नष्ट हो चुका है और उनके सांस्कृतिक मिलन की परिस्थितियाँ उत्पन्न हो

गयी हैं। क्या इस दृष्टि से हमारे लेखकों का कृतित्व कुछ अधिक श्लाघ्य हो सका है ?

हमें खेद है कि उक्त प्रश्न का उत्तर स्वीकारात्मक नहीं हो सकता। अपने अतीत की जागरूक चेतना के अभाव में वह आनवाय था कि हम योग्य के प्रति असंतुलित प्रतिक्रिया करते। योरपीय विचारों और विचारकों से प्रभावित होना अवश्य-भावी था, अपेक्षित था, पर यह जरूरी न था कि हम उनसे चकित और अभिभूत भी होते। यह भी जरूरी न था कि हम उनका एकान्त विरोध करते, जैसा कि कट्टरपंथियों और आर्थरमानियों ने किया। ये दोनों प्रतिक्रियाएँ हमारी बौद्धिक दुर्बलता की द्योतक थीं।

बाहरी प्रभावों के प्रति व्यक्ति और राष्ट्र अनेक तरह की प्रतिक्रिया करते हैं। नितान्त साधारण बुद्धि या व्यक्तित्व वाला पुरुष, और कर्मांकमी राष्ट्र, प्रथम परिचित बड़े विचारक या महापुरुष के प्रति ही आत्मसमर्पण कर देता है; उससे अधिक विकसित व्यक्ति अनेक विचारकों या शिक्षकों का तुलना-मूलक परीक्षण करके अपनी धारणाएँ बनाता है; उद्यततम मस्तिष्क, व्यक्तियों के आकर्षक जाल से मुक्त होकर, विभिन्न इतिहासों की संचालक परम्पराओं की मननात्मक चेतना प्राप्त करता है। यह अन्तिम चेतना ही एक सभ्य राष्ट्र के आगे बढ़ने में सहायक हो सकती है।

हमारे देश में योरपीय सभ्यता के प्रति रवीन्द्र और राधाकृष्णन् की प्रतिक्रिया तीसरी कोटि की रही; हिन्दी ने इस कक्षा का कोई लेखक उत्पन्न नहीं किया। हमारे लेखकों की प्रतिक्रिया स्वदेशीय संस्कृति के प्रति प्रायः स्तुति-मूलक रही; इस प्रतिक्रिया का सबसे उदात्त रूप हमें प्रसाद के पाठकों में मिलता है। किन्तु प्रसाद में इतनी क्षमता न थी कि वे योरपीय सभ्यता के महत्तर तत्वों की समुचित परीक्षा एवं स्वीकृति करके उनका भारतीय संस्कृति से सामंजस्य उपस्थित करते। वस्तुतः प्रसाद में भारत के श्लाघ्य अतीत की चेतना ही प्रबुद्ध है; वे एक मनस्वी देशभक्त थे और राष्ट्रीय संस्कृति से तटस्थ-से रहे। हमारे अन्य लेखक भारतीय संस्कृति में इतने नहीं घुस सके, और योरपीय संस्कृति के प्रति उनकी प्रतिक्रिया प्रायः पहली श्रेणी की दृष्टि की रही। उदाहरण के लिए पंत आदि ज्ञानवादी कवि अंशतः शेन्ली, कीट्स आदि रोमांटिक कवियों से और फिर रवीन्द्र से विशेष प्रभावित हुए। भारतेन्दु तथा जेमचन्द में भारतीय अथवा विदेशी किसी भी संस्कृति की तीव्र चेतना नहीं है; वे पूर्ण अर्ध से समसामयिक भारत के लेखक थे और भारतीय संस्कृति तथा योरपीय प्रभाव को उसी इद तक जानते थे जहाँ तक वे तत्कालीन भारतीय जीवन से जीवित या प्रतिफलित

ये। यहाँ हम कह दें कि हिन्दी के किसी भी लेखक का भारतीय एवं योरपीय संस्कृति से उतना प्रगाढ़ परिचय नहीं रहा जितना कि रवीन्द्र और राधाकृष्णन् का, सम्भवतः उनमें से कोई भी 'प्राचीन साहित्य' तथा 'रिलिजन आफ् मैन्' जैसे आलोचनात्मक एवं चिन्तनपूर्ण ग्रन्थ प्रस्तुत करने योग्य न था। रविबाबू का काशिदास और उपनिषदों से जितना गहरा एवं सहानुभूतिपूर्ण परिचय था, वैसा ही वैज्ञानिक विकासवाद तथा हैगलिक अध्यात्मवाद से भी। हिन्दी प्रेम की भोंक में रवींद्र तथा प्रसादादि साहित्यकारों के इस बृहत् अन्तर को अनदेखा करके हमारे कला-पारखी अपने साहित्य का कुछ भी कल्याण नहीं कर सकेंगे।

किन्तु हम हिन्दी आलोचना की बात कह रहे थे। विश्व की संस्कृतियों का पांडित्यपूर्ण ज्ञान होना कलाकार के लिए उतना आवश्यक नहीं जितना कि आलोचक के लिये। कलाकार एकांगी तथा प्रान्तीय होकर भी महनीय सृष्टि कर सकता है; सूर और प्रेमचन्द, सीरा और बिहारी, तथा उर्दू के अनेक कवि इसके अमर उदाहरण हैं; किन्तु एकांगिता और प्रान्तीयता समाक्षेप के लिए बाधक हैं। एकांगी साहित्यकारों की अधिक-से-अधिक प्रशंसा करते हुए भी आलोचक को यह निर्देश करना नहीं भूलना चाहिए कि उनकी एकांगिता अथवा अपूर्णता का ठीक क्या रूप है। इलियट ने उद्धृत पुस्तक† में कहा है कि एलिजाबेथ युग का अंग्रेजी साहित्य पूर्ण रूप से प्रौढ़ नहीं है, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि उसका सफल मूल्यांकन कोई कम प्रौढ़ बुद्धि का आलोचक कर सकता है। आधुनिक हिन्दी साहित्य का यह असौभाग्य हो सकता है कि उनसे रवीन्द्र जैसे विश्वदर्शी कलाकारों को उत्पन्न नहीं किया, किन्तु उसका अधिक बड़ा दुर्भाग्य यह है कि उसने ऐसे क्रान्तदर्शी आलोचकों को जन्म नहीं दिया जो उसके लेखकों का थोड़ा भी पथ-प्रदर्शन कर सकते—समुचित मूल्यांकन द्वारा उनके गुणों तथा कमियों पर तीव्र प्रकाश डाल सकते। अतीव गहरी रसज्ञता वाले शुक्ल जी भी, अपने सांस्कृतिक दृष्टिकोण की सीमाओं के कारण, हमारी साहित्य-सृष्टि को आगे बढ़ने की प्रेरणा न दे सके।

दुर्भाग्यवश आज भी हमारी स्थिति विशेष बदली हुई नहीं है। हिन्दी आलोचक विश्व साहित्य तथा संस्कृति की अपेक्षा में, संस्कृत साहित्य तथा भारतीय संस्कृति का महत्त्व समझते हैं, इसका सबूत उन्होंने अभी तक नहीं दिया है—अभी तक हमने अपने देश का सफल उद्घाटन अपनी वाणी में नहीं किया है। आज भी हमारा योरपीय विचार-धाराओं के प्रति प्रामाण्य

† “व्हाट् इज् अ क्लासिक ?” पुस्तक

विस्मय अथवा अतर्कित स्वीकृति का भाव है। हमारे कुछ आलोचक कट्टर रूप में मार्क्सवादी हैं तो कुछ कट्टर फ्रायडवादी, दुर्भाग्यवश हमारे कवियों का वेदान्तवाद भी महज सर्जक प्रेरणा-रूप न होकर प्रायः साम्प्रदायिक-सिद्धान्त-वादिता-रूप, अथवा लौकिक प्रेमानुभूति को धार्मिक बना पहनाने के प्रयत्न-रूप, रहा। आज हमारे आलोचक हाल ही में अस्तित्व में आये हुये नर-विज्ञान, समाजशास्त्र आदि के नामों से इतने अधिक चकित हैं, और साहित्यिक आलोचना में अपनी तद्विषयक जानकारी प्रकट करने को इतने लालायित हैं, कि उन्हें यह सोचने की भी फुर्सत नहीं है कि साहित्यिक मूल्यांकन में ये शास्त्र कहाँ तक प्रासंगिक हैं।

हमारी सांप्रतिक संकीर्णदृष्टि अथवा एकांगिता के निदर्शन दुर्लभ नहीं है। जब हमारे प्रगतिवादी मित्र सामाजिक उपयोगिता को ही साहित्य की एकमात्र कसौटी घोषित करते हैं तब वे यह सोचने को नहीं रुकते कि क्यों 'मेघदूत' और 'सूरसागर', गालिब का 'दीवान' अथवा विहारी की 'सत-सई' सहृदयों को आनन्द देते रहे हैं और क्यों आज भी नितान्त पुराने नाटकों और महाकाव्यों का अनुशीलन व्यर्थ नहीं है। उपयोगिता की जो धारणा हमारे कुछ मित्रों ने बना रखी है उसके अनुसार सम्भवतः उपनिषद् और गीता, बुद्ध और ईसा ने, संसार का कभी कोई कल्याण नहीं किया है, और आज तो उनकी स्मृति व्यर्थ ही है।

इसी प्रकार जब फ्रायड आदि के कुछ भक्त दमित अचेतन वासनाओं के उद्घाटन को ही आन्तरिक प्रगति का सूत्र कथित करके साहित्य का एकमात्र कार्य बतलाते हैं तब वे शतशः महनीय कलाकारों के रचना-वैविध्य को ही नहीं, जीवन की जटिलता और बहुमुखता को भी एकबारगी भुला देते हैं। और इस प्रकार के पैमानों का प्रयोग करके जब यह कहा या समझा जाता है कि कुछ दिनों से विश्व के उपन्यास-साहित्य का नेतृत्व हिन्दी के कुछ लेखकों में संक्रान्त हो गया है तो हम में से कुछ को यह समझना कठिन हो सकता है कि वे यकायक गर्व से फूल उठें अथवा अपनी अग्रगण्यता से लजाकर विश्व के कृती लेखकों की ओर से आँखें फेर लें।

साहित्य का मानदंड या तो मानवता का अंश—जैवी और मनोवैज्ञानिक, नैतिक और सांस्कृतिक—जीवन है, अथवा महान् कलाकारों की वे कृतियाँ जो इस जीवन के विस्तार और गहराई को अनेक दंगों से उद्घाटित करती रही हैं। साहित्य-विशेष के महत्त्व की तोल सिद्धान्तों के बापों से नहीं मानव-जीवन की समग्रता अथवा उसे व्यक्त करने के प्रयत्नों की आधुनिक पूर्णता से ही हो सकता है। और इस तोल का उपयुक्त अधिकारी वहीं हो

सकता है जिसने विश्व के शतशः कलाकारों एवं विचारकों की सहायता से अपनी जीवन-दृष्टि को समृद्ध किया है। अधिकारी समीक्षक कभी संकीर्ण तो हो ही नहीं सकता—उसमें नैतिक और धार्मिक, वैयक्तिक और सामाजिक सब प्रकार की मानव-अनुभूतियों से सहानुभूति रखने की क्षमता होनी चाहिए। इसका यह अर्थ नहीं कि वह आलोच्य लेखकों की सीमाओं का निर्देश नहीं करेगा—इस प्रकार का निर्देश तो उसका राष्ट्र और मानव-संस्कृति के प्रति कर्तव्य है—पर वह एकांगी कलाकारों की भी शक्ति और सरसता की उपेक्षा नहीं कर सकेगा।

श्रेष्ठ समीक्षक में आत्म-विश्वास होता है, पर अहंकार उसका स्वभाव नहीं है। वस्तुतः अहंकार हमारी आंतरिक दुर्बलता का चिह्न है; वह इस बात का द्योतक है कि अभी हमारी साधना अपर्याप्त है और हमारा प्रश्नों की जटिलता अथवा मानव-बुद्धि की सीमाओं से गहरा परिचय नहीं है। जहाँ मौलिक विचार-पद्धतियों के निर्मायकों में आत्म-विश्वास का अतिरेक शांभन लयता है, वहाँ थोड़ी सी संदेहवादिता, अहंकारी मनुष्य के प्रयत्नों के प्रति थोड़ा-सा हारभाव, अच्छे आलोचक का अभूषण है।

हमारी सांप्रतिक समीक्षा की गठन में ऊपर संकेतित अप्रौढ़ता के साथ अविनय अथवा अहंकार का काफी घुट देखा जा सकता है। अवश्य ही इसका कारण हमारी निराली परिस्थितियाँ हैं—सर्व अलोचना-परम्परा का अभाव, प्रबुद्ध पाठकों की अल्पसंख्यकता, तथा प्रतिद्वन्द्वियों की विलता—किंतु परिस्थितियाँ तो प्रत्येक कभी और भूल के पीछे होती हैं। यह जानते हुए भी कि हमारे देश में विश्लेषण-मूलक निर्यात्मक आलोचना का आरम्भ योरोपीय समीक्षा से प्रायः तीन-चार शताब्दी बाद हुआ है, कि हमारी भाषा आज भी बहुमुखी वैज्ञानिक चिन्तन का माध्यम नहीं है और हमारी जनता नूतन विचार-परम्पराओं से बहुत दूर तक अछूती है—यह जानते हुए भी मेरी यह धारणा है कि अपेक्षित प्रयत्न द्वारा हम इस दिशा में शीघ्र ही उन्नततम देशों के समकक्ष हो सकते हैं। बात यह है कि आलोचना न्यूनाधिक एक बौद्धिक व्यापार है, और उसकी प्रगति का वातावरण उत्पन्न किया जा सकता है। साथ ही हमारे देश में न तो श्रेष्ठ साहित्य का ही कमी है, न उच्चकोटि की प्रतिभा की। आवश्यकता केवल इस दान की है कि हमारे प्रतिभाशाली मस्तिष्कों में उद्युक्त बौद्धिक जिम्मेदारी की चेतना प्रबुद्ध हो, और वे समस्याओं की व्यापक जटिलताओं से उतनी ही गम्भीरता से संलग्नता के अभ्यस्त बनें जैसा कि उन्हें विश्व के उन्नततम राष्ट्रों में रहने पर करना पड़ेगा। संक्षेप में, श्रेष्ठ वैज्ञानिकों की भांति, श्रेष्ठ साहित्य-समीक्षकों

और विवेचकों में भी यह भावना रहनी चाहिए कि वे अखिल विश्व के समानधर्मा लेखकों की जानकारी और अपेक्षा में सोच या लिख रहें हैं। इस चेतना की उपस्थिति में वे न तो सहज भाव से जहां-तहां एकांगी गौरव ही दे सकेंगे, और न विकृत अहंमन्यता अथवा दुर्विनीत अभिमान का ही प्रदर्शन कर सकेंगे। उस दशा में उन्हें यह साहस न होगा कि दर्जनों वर्षों से प्रचारित होते आये वादों या सिद्धांतों को मौलिकता के हास्यास्पद दावे के साथ देश की जनता के सामने पेश करें, अथवा मत-विशेष की पोषक अशक्त रचनाओं की निर्लज्ज अरसज्ञता से प्रशंसा करते फिरें। साथ ही वे विरुद्ध मतवालों के प्रति उदार और सहिष्णु होना भी सीखेंगे क्यों कि एक सभ्य देश में किसी को बहुत काल तक अप्रासंगिक अथवा एकांगीवादों के आधार पर निंदास्तुति करते रहने की सुविधा नहीं मिल सकती।



साहित्य और संस्कृति†

संस्कृति शब्द की व्याख्या और उस व्याख्या के औचित्य की परीक्षा दोनों ही कठिन कार्य हैं। सदाचार की भाँति संस्कृति शब्द आदर्श-मूलक धारणा है; साथ ही वह वस्तु-स्थिति का बोधक भी है। वस्तु-स्थिति की बोधक या वाचक होने के नाते संस्कृति अथवा संस्कृतियों का इतिहास है, और हम आदिम एवं आधुनिक संस्कृतियों की चर्चा करते हैं; आदर्श-मूलक धारणा होने के कारण हम विभिन्न संस्कृतियों की तुलना एवं मूल्यांकन का प्रयास करते हैं। विभिन्न युगों और जातियों के बदले यदि हम संस्कृति को अनेक व्यक्तियों से सम्बन्धित करके देखें तो दूसरी ही स्थिति सामने आती है; जिन्हें लोक में संस्कृत व्यक्ति समझा या माना जाता है वे एक-दूसरे से काफी भिन्न कोटि के होते हैं। उदाहरण के लिये हम रवीन्द्र, गांधी, बर्ट्राण्ड रसेल एवं आइन्स्टाइन इन चारों को ही संस्कृत पुरुष कहेंगे यद्यपि उनमें रुचि एवं शिक्षा-सम्बन्धी गहरी भिन्नताएँ हैं। स्पष्ट ही हमें संस्कृति की एक ऐसी परिभाषा या व्याख्या खोजनी चाहिए जो उसके विभिन्न ऐतिहासिक, जातिगत एवं व्यक्तिगत रूपों को हृदयङ्गम करा सके।

संस्कृति मानव-व्यक्ति अथवा मानव समाज की विशेषता है; अपनी भावनाओं का आरोप किए बिना हम पशु-पक्षियों को संस्कृत नहीं कह सकते। अनेक महापुरुषों के नामोल्लेख के बाद आप इस कथन को हास्यास्पद समझेंगे, किन्तु वास्तविकता यह है कि मनुष्य के सम्बन्ध में बहुत-सी बातें उसके तथा दूसरे प्राणियों के भेद को ध्यान में रखकर जानी जा सकती हैं। मनुष्य को पशुओं से भिन्न बनाने वाली एक प्रमुख विशेषता है, मानसिक एवं बौद्धिक अवगति या चेतना। पशु-पक्षियों में भी परिवेश का किंचित् ज्ञान होता है, किन्तु वह ज्ञान प्रायः इन्द्रियजन्य संवेदनों और सम्भवतः उनके अधूरे स्मृति-चित्रों तक सीमित रहता है। पशु-पक्षी तथा दूसरे जीव प्रायः नैसर्गिक प्रेरणाओं द्वारा संचालित होते हैं; अपने परिवेश तथा संवेदनों को वे सचेत भाव से ग्रहण नहीं कर पाते। सम्भवतः पशु-पक्षी भी चटकीले रूप-रंगों तथा सुगन्धित हवा के झोंकों से प्रसन्न एवं परितुष्ट होते हैं; वे भी अपने साथी और बच्चों के प्रति आकर्षण अनुभव करते हैं; किन्तु उनकी

†नव संस्कृति संघ, लखनऊ के उद्घाटन-समारोह में पठित (दिसम्बर, १९४६)

यह संवेदनाएँ स्पष्ट चेतना का अंग नहीं बन पातीं। इसके विपरीत मनुष्य अपने परिवेश और जीवन के अनुभवों को सचेत भाव से मस्तिष्क में बटोर कर रख लेता है। यहीं से उसकी संस्कृति का आरम्भ होता है।

हमने कहा कि मनुष्य अपने जीवन और परिवेश की अवगति का सचेत होकर उपभोग करता है। जीवन और जगत में उसे जब कोई ऐसी छवि या विशेषता दिखाई पड़ती है जो उसके सुख या दुःख, हानि या लाभ अथवा कष्ट या आनन्द के लिए किसी प्रकार की सार्थकता रखती है तो वह उसे अपनी बुद्धि द्वारा विशिष्ट संस्थान से अलग कर लेता है, और फिर केवल मानसिक क्रिया द्वारा उस छवि या विशेषता की बार बार भावना करता है। 'वह सीढ़ी छोटी है और वह दीवार बहुत ऊँची, इसलिये उस सीढ़ी से उस दीवार की चोटी तक नहीं पहुँचा जा सकता' इस प्रकार की तर्कना जो व्यावहारिक एवं वैज्ञानिक चिन्तन की नींव है इस बात पर निर्भर करती है कि हम वस्तुओं की ऊँचाई, लम्बाई आदि विशेषताओं का मानसिक पृथक्करण करके उनमें सम्बन्ध स्थापित कर सकें। हमारी सौंदर्य-चेतना भी, जो कला और साहित्य की जननी है, इसी प्रकार विकसित होती है। सम्भवतः मोर मोरनी से उसी प्रकार आकृष्ट होता है जिस प्रकार पुरुष नारी से, किन्तु, शायद, मोरनी का आकर्षण उसकी उपस्थिति की अवधि तक ही सीमित रहता है, और मोर को उस प्रकार का लम्बा स्मृति-कष्ट नहीं होता जैसा कि भावनाशील मनुष्य को होता है। बिहारीलाल कहते हैं,

नासा मोरि नचाय दग करि कका की सौह,
काँटे-सी कसकति हिये वहै कटीली भौह।

यह ब्रज की किसी युवती का वर्णन है। 'नासिका को सिकोड़ कर और नेत्रों को नचाकर उसने अपने चाचा को शपथ की; उसकी यह कटीली भौह (अभी तक) हृदय में काँटे की तरह गड़ रही है।' स्पष्ट ही यहाँ कवि के कष्ट या आनन्द का कारण उसकी भावनाशीलता—अनुभूत विशेषता को सचेत भाव से बार-बार मन के सामने लाने की क्षमता है।

अपनी भावना-शक्ति द्वारा अनुभूत जगत का मानसिक अनुवाद करके मनुष्य अपने अस्तित्व का प्रसार या विस्तार करता है। आप काश्मीर-यात्रा अथवा विदेश-भ्रमण करते हैं तो केवल तात्कालिक आनन्द के लिये नहीं बल्कि इसलिये कि आप विभिन्न दृश्यों या स्थलों के मनोरम स्मृति-चित्रों से अपनी चेतना को सदा के लिये समृद्ध बना लें। देश-काल की सीमाओं का अतिक्रम करके इस प्रकार आत्म-प्रसार की चेष्टा संस्कृत व्यक्तित्व की प्रधान विशेषता है।

किन्तु मनुष्य आत्म-प्रसार के लिये मात्र अपने व्यक्तिगत अनुभव पर निर्भर नहीं रहता। वास्तविकता यह है कि विश्व की अर्थवत्ती छवियों का मानसिक पृथक्करण और अनुवाद जिस साधन अर्थात् भाषा द्वारा संभव होता है वह एक सामाजिक उपकरण है। भाषा अथवा अन्य सार्थक चिन्हों का प्रयोग अपने में एक सामाजिक व्यापार है; वह व्यक्तिगत चेतनाओं का समाजीकरण करता हुआ एक सामान्य मानव-चेतना को उत्पन्न करने का अस्त्र बन जाता है। अतः कहना चाहिए कि मनुष्य का मानसिक जीवन, उसकी चेतना का संसार, वह जीवन जिसके द्वारा वह अपने अस्तित्व का प्रसार करता है, मुख्यतः सामाजिक अथवा मानवता का जीवन है। इस विशाल जीवन-समुद्र में असंख्य व्यक्तिगत जीवनों के छोटे-बड़े स्रोत अर्धनिश आकर मिलते एवं विलीन होते रहते हैं; और उनके उष्ण वाष्प-समूह से असंख्य मेघ-बंड सांस्कृतिक आकाश में उडियत होकर तवोदित चेतना-केन्द्रों को पुष्पित और पल्लवित बनाते हैं।

मानवता की यह सामान्य चेतना विज्ञान और दर्शन को जन्म देती है, इतिहास और कला का सृजन करती है। इस सामान्य चेतना के आलोकावरण में तिरता हुआ मनुष्य, देश-काल की दृष्टि से एक छोटे देश, एक छोटे नगर या गाँव, एक नगरय मकान के एक छुद्र कोने में पड़ा हुआ भी बुद्ध और ईसा के अनुभव त्याग, कृष्ण के नाटकीय उपदेश, सीजर और नेपोलियन के सैन्य-संचालन, फ्रांस और रूस की राज्य-क्रान्तियों की पर्यालोचना करता है; और पृथ्वी की संभावित आयु, सौर मण्डल के आकार और भार, तारों के तापक्रम, संख्या और कल्पनातीत दूरियों, जीव-योनियों के रहस्यमय परिवर्तनों और व्यापारों, विभिन्न किरणों के वेगों और विद्युदणुओं की गतियों के सम्बन्ध में अनेक प्रकार के विमर्शों में प्रवृत्त होता है। इस प्रकार की पर्यालोचना और विमर्श की क्षमता ही संस्कृति है।

संस्कृति के इस वर्णन में शायद कुछ लोगों को अतिव्याप्ति मालूम पड़े, कहा जायगा कि सब प्रकार का मानसिक जीवन सांस्कृतिक जीवन नहीं है। यह आपत्ति ठीक है। वस्तुतः सांस्कृतिक दृष्टि से जीवन और जगत के वे ही तत्त्व महत्वपूर्ण हैं जो सामान्य रूप में सम्पूर्ण मानवता के लिये सार्थकता रखते हैं, वे तत्व या व्यापार जो केवल व्यक्तिगत जीवन से सम्बन्धित रहते हैं, संस्कृति के अन्तर्गत नहीं आते। उदाहरण के लिये जब कोई भूखा व्यक्ति भोजन का सामान प्रस्तुत करने का प्रयत्न करता है तो हम उसके प्रयत्न को सांस्कृतिक नहीं कहते; इसके विपरित जब कोई पर-दुःख-कातर व्यक्ति अकाल-पीड़ितों के लिये अन्न जुटाने की कोशिश करता है तो

उसके क्रिया-कलाप सांस्कृतिक व्यापार बन जाते हैं। इसी प्रकार व्यक्ति-विशेष की सौंदर्यानुभूति तब तक संस्कृति की परिचायक नहीं मानी जा सकती जब तक समाज के काफी सदस्य उसे उस रूप में ग्रहण या स्वीकार न करें। यही बात वैज्ञानिक सत्य एवं नैतिक निर्णयों पर लागू है। साधारण जीवन में लोग प्रायः स्वार्थ से प्रेरित होकर एक-दूसरे को भला-बुरा कहते हैं; इसी प्रकार तथ्य-निर्णय के क्षेत्र में भी बहुत-सा निरर्थक वाद-विवाद चलता रहता है। इस प्रकार के निर्णयों तथा विवादों का, जो निर्वैयक्तिक अथवा तटस्थ दृष्टि से अनुप्राणित नहीं रहते, कोई सांस्कृतिक महत्व नहीं है।

संस्कृति के सम्बन्ध में लिखनेवाले विद्वान् उसके अन्तर्गत प्रायः धार्मिक-नैतिक परम्पराओं, दर्शन तथा कला का संनिवेश करते हैं। किंतु यदि हमारा उपर का विश्लेषण ठीक है तो हमें उन सब क्षेत्रों को जिनमें मानव जाति सामान्य चेतना-मूलक जीवन को विकसित कर सकी है संस्कृति के अन्तर्गत लेना होगा। प्राचीन काल में भौतिकशास्त्र, प्राणि-शास्त्र, मनोविज्ञान, राजनीति आदि विशेष विकसित अवस्था में न थे; अतः उस समय एतत्सम्बन्धी चेतना से वंचित व्यक्तियों को संस्कृत कहा जा सकता था; किन्तु आज के युग में हम उस पुरुष को संस्कृत कहते हुए संकोच का अनुभव करेंगे जो उक्त शास्त्रों की महत्वपूर्ण धारणाओं से सर्वथा अपरिचित है। आज के समय में वह व्यक्ति जो प्रजातंत्र, तानाशाही एवं समाजवाद, विकासवाद तथा देश-काल-सम्बन्धी धारणाओं; फ्राइड के अवचेतन एवं एडलर की क्षतिपूर्ति आदि विचारणाओं से एकदम अनभिज्ञ है, संस्कृत कहलाने का उसी प्रकार अधिकारी नहीं है जिस प्रकार वह पुरुष या स्त्री जो महान् कलाकारों, दार्शनिकों एवं धर्म-शिक्षकों के सम्पर्क से अछूता रहा है।

मानवता के सामान्य चेतना-मूलक जीवन का आज इतना विपुल विस्तार हो गया है कि कोई भी व्यक्ति उसे समग्रता में आत्मसात् नहीं कर सकता। यह बात रवीन्द्र, गांधी, रसेल जैसे महान् प्रतिभा-मनोपियों पर भी लागू है, साधारण लोगों का तो कहना ही क्या। विशेषीकरण के इस युग में अरस्तू, गेटे जैसे सर्व-संस्कृत पुरुष दुर्लभ होते जा रहे हैं। ऐसी दशा में हम एक आदर्श रूप में संस्कृत व्यक्तित्व की केवल कल्पना ही कर सकते हैं।

संस्कृतित्व का इतना परिचय देने के बाद अब हम उससे उस रूप को समझने का प्रयास करेंगे जो साहित्य से सम्बन्ध रखता अथवा साहित्य में प्रतिफलित होता है। साहित्य की उपस्थिति अथवा चर्चा के बिना अखिल

वाग्मय नीरस है, समस्त जीवन नीरस है, और संस्कृति का विवेचन भी एक नितांत नीरस व्यापार है।

साहित्य की सृष्टि और उपभोग भी मनुष्य के चेतना-मूलक जीवन का अंग है। साहित्य में हमें किस प्रकार के तत्वों की चेतना प्राप्त होती है? उन तत्वों की जो हमारे राग-विरागों अथवा आनन्द और कष्ट की संवेदना से सम्बन्धित हैं। जीवन और जगत् की विविधता में से साहित्यकार मात्र उन छवियों का चयन करता है जो मानव-प्रकृति में निसर्गतः सुख-दुख का स्फुरण करती हैं, अथवा उसमें ग्रहण और परित्याग की प्रतिक्रिया जगाती हैं, इसी-लिए कहा गया है कि साहित्य का कार्य हमारा जीवन और जगत् से रागात्मक सम्बन्ध स्थापित करना है। इससे भी अधिक समीचीन यह कहना होगा कि साहित्य इस प्रकार के सम्बन्ध को प्रकट या उद्घाटित करता है। जिस प्रकार वैज्ञानिक विशिष्ट सम्बन्धों या सत्तों को प्रकट भर कर देता है, उन्हें सृष्ट या आरोपित नहीं करता, उसी प्रकार साहित्य भी रागात्मक सम्बन्धों की अभिव्यक्ति मात्र करता है, आरोप अथवा सृष्टि नहीं। ऐसा नहीं है कि पुरुष निसर्गतः नारी से, अथवा माताएँ शिशुओं से किम्बा मनुष्य मात्र प्रकृति से स्वभावतः आकृष्ट नहीं होते और कवियों के भुलावे में आकर वैसा अनुभव करने लगते हैं; साहित्य का आधार उतना ही यथार्थ, ठोस एवं वस्तु-मूलक है जितना कि विज्ञान का। यदि ऐसा न होता, यदि साहित्य मात्र छाया की छाया अथवा प्रतिकृति की प्रतिकृति होता, तो वह विभिन्न उपयोगी विज्ञानों एवं शास्त्रों के विरुद्ध संघर्ष में जीवित न रह पाता। कल्पना के खिलौनों से बालकों को बहलाया जा सकता है, परिपक्व-बुद्धि वयस्कों को नहीं। इनके विपरीत साहित्य से प्रौढ़तम मस्तिष्क के मनुष्य रस और प्रेरणा लेते आते हैं।

हमने साहित्य को मनुष्य के चेतना-मूलक जीवन का अंग कहा है। हम मानते हैं कि साहित्य की ऐतिहासिक प्रगति में क्रमशः मानव-जीवन की अर्थवती छवियों का स्पष्टतर प्रकाशन होता आया है। ज्यों-ज्यों मानव जीवन की जटिलता बढ़ती गई है त्यों-त्यों साहित्यिक अभिव्यक्ति भी अधिक जटिल एवं सूक्ष्म होती गई है। जीवन की बढ़ती हुई जटिलता को ठीक से प्रतिफलित करने के लिये ही साहित्य की शैली अथवा रूप में परिवर्तन होता है। हमारे युग में सूक्त काव्य एवं उपन्यास का विकास इसी प्रकार परिवर्तन का प्रतीक है। शैली और टी० एस्० हल्लियट के काव्य में जैसा बृहत् अन्तर है वैसा ही उस समय के और आज के उपन्यासों तथा नाटकों में भी है।

हमारी उक्त व्याख्या साहित्य की दो प्रचलित धारणाओं के विरुद्ध पड़ती

है। डा० रिचर्ड्स का कहना है कि साहित्य में प्रयुक्त शब्द किसी वस्तुगत यथार्थ का संकेत नहीं करते, वे केवल आवेग जगाने का काम करते हैं। इसके विपरीत हम मानते हैं कि साहित्य में सार्थक वस्तुस्थिति के उल्लेख द्वारा ही आवेगों को जगाया जा सकता है। दूसरी धारणा के अनुसार साहित्य का विषय मानवी आवेग और वेदनाएँ हैं, आत्मनिष्ठ तत्व हैं, बाह्य तत्व नहीं। यह मत भी हमें ग्राह्य नहीं है। अवश्य ही गीतिकाव्य में कभी-कभी, कुछ लोग कहेंगे प्रायः, हमारे अन्तर्विकार अंकन का विषय होते हैं, पर इसका यह अर्थ नहीं कि काव्य मात्र का विषय कवि के अन्तर्विकार हैं। यदि ऐसा हो तो हम युग-विशेष के काव्य में, कालिदास के 'रघुवंश' अथवा टी० एस० इलियट की 'वेस्ट्लैण्ड' में, उस युग की स्त्री की हर्षिजनन पा सकें।

यहाँ प्रश्न उठता है—यदि कवि का युग से अनिवार्य सम्बन्ध होता है तो हम विगत युगों के कवियों में क्यों अथवा कैसे रस ले पाते हैं? क्या इस परिस्थिति से कि हम आज भी कालिदास को आनन्दपूर्वक पढ़ते हैं यह सिद्ध नहीं होता कि काव्य-साहित्य का विषय मानव-प्रकृति के शाश्वत तत्व हैं न कि परिवर्तनशील युग और सम्बन्धता?

उत्तर में निवेदन है कि काव्य-साहित्य में मानव-जीवन और उसके परिवेश का प्रगतिमान उद्घाटन (प्रोग्रेसिव रिवेलेशन) होता है। इस प्रगति तथा उद्घाटन के दो पक्ष हैं। एक ओर हम भूत प्रकृति तथा मानव-प्रकृति के अपेक्षाकृत स्थायी तत्वों से क्रमशः अधिक परिचित होते जाते हैं तो दूसरी ओर मनुष्य के विकासमान अथवा परिवर्तनशील सामाजिक-नैतिक परिवेश की गत्यात्मक चेतना प्राप्त करते जाते हैं। मानव-प्रकृति के उद्घाटन की दृष्टि से और भूत-प्रकृति की सौन्दर्य-विवृति की दृष्टि से कालिदास का काव्य आज भी महत्व रखता है; इन दृष्टियों से आज का काव्य-साहित्य उस काव्य का पूरक-रूप है, निषेध-रूप नहीं। नैतिक दृष्टि से वह काव्य हमें उस समय के सामाजिक सम्बन्धों की कल्पना करने में मदद देता है, और इस तरह हमारी चेतना एवं निर्माण-बुद्धि को समृद्ध करता है। इस प्रकार प्राचीन और और नवीन साहित्य में कोई विरोध नहीं है, वे विकासशील कलात्मक चेतना के विभिन्न सोपान मात्र हैं।

तात्पर्य यह कि विभिन्न युगों के साहित्य में एक प्रकार की अविच्छिन्नता का सम्बन्ध रहता है। साहित्य में एक दूसरी कोटि की अविच्छिन्नता भी पाई जाती है; यह अविच्छिन्नता जीवन-प्रक्रिया के विभिन्न रूपों की अविच्छिन्नता है। साहित्य का विषय सम्पूर्ण जीवन है, जीवन का कोई एक विभाग या प्रकार नहीं। साहित्य के कलेवर में मानवता का समय जीवन—वह जीवन

जो सुख-दुख, राग-विराग, सरसता एवं विरसता-मूलक प्रतीतियों अथच अनुभूतियों से निर्मित है—अपनी समस्त विविधता और क्रिया-प्रतिक्रिया में प्रतिकलित होता है। साहित्य का प्रतिपाद्य किसी एक व्यक्ति या वर्ग का जीवन नहीं है—जैसा कि महाकाव्य की प्राचीन परिभाषाओं से ध्वनित होता है; न उसका प्रतिपाद्य एक विशेष कोटि का जीवन ही है। जीवन का कितना विस्तार और कितनी गहराई साहित्य में अभिव्यक्त हो सकती है और कितनी तरह के पात्रों का आश्रय लेकर हो सकती है इसका सर्वश्रेष्ठ निदर्शन आज के उपन्यास हैं।

स्थूल रूप में हम कह सकते हैं कि मानव-प्रकृति अथवा मानव-जीवन के चार मुख्य अंग या दिशाएँ (Dimensions) हैं जिनके पारस्परिक सम्बन्ध एवं क्रिया-प्रतिक्रिया से विशिष्ट जीवन-केन्द्र का निर्माण या ग्रथन होता है। ये चार अंग हैं हमारी जीव-प्रकृति, हमारी मनोवैज्ञानिक प्रकृति, हमारे नैतिक-सामाजिक सम्बन्ध या व्यापार और हमारी दार्शनिक तथा पूर्णत्वान्वेषी (Religious) भावनाएँ। किसी भी श्रेष्ठ कलाकार अथवा समुन्नत जाति का साहित्य जीवन के इन चारों अंगों की विवृति करता है; और इस प्रकार जाति और व्यक्ति के समग्र जीवन को रसात्मक प्रेरणा प्रदान करता है।

मनुष्य की जैवी प्रकृति और मनोवैज्ञानिक प्रकृति में घनिष्ठ सम्बन्ध है; हमारे राग-विराग एवं आकर्षण-विकर्षण मूलतः जैवी प्रकृति से निर्धारित होते हैं। कलात्मक अनुभूति के ये अपेक्षाकृत स्थायी विषय या तत्व हैं। प्रत्येक युग और प्रत्येक जाति का साहित्य इन तत्वों का रसात्मक वर्णन या उद्घाटन करता आया है। मानव-प्रकृति के ये तत्व उसके अस्तित्व की गहराइयों का निर्माण करते हैं, उन गहराइयों का जिनके बारे में मनोविज्ञान और दर्शन बहुत कम छानबीन कर पाये हैं। क्यों हमें कतिपय जातियों के पशु-पक्षी या फूल सुन्दर लगते हैं, नीले आकाश अथवा समुद्र का विस्तार प्रिय लगता है, अमावस्या के तारे आकर्षक जानपड़ते हैं, कुछ चेहरे, कुछ आखें, कुछ बोलने-सुकराने के ढंग मोहक प्रतीत होते हैं, इसका समुचित उत्तर, शाब्दिक, किसी शास्त्र या विज्ञान के पास नहीं है। केवल अपनी दृष्टि या संवेदना के बल पर कलाकार ऐसी छवियों को पकड़ता और अपनी वाणी में बाँध देता है। कला की दृष्टि से कोई भी ऐसा व्यक्ति पूर्ण मनुष्य अथवा पूर्णतया संस्कृत या सहृदय मानव नहीं है जो इन छवियों से आकृष्ट नहीं होता; उनमें सचेत भाव से रसता नहीं। बल्क यह है कि कला या साहित्य जीवन की समग्रता का हामी है, वह उसके किसी भी अंग के निबंध को सहन नहीं कर सकता।

कला या साहित्य के विषयभूत तत्वों के सम्बन्ध में एक विचित्रता यह है कि हम उनसे कभी जब सहस्र नहीं करते। गणित को जिस उपपत्ति को हम एक बार समझ चुके हैं उसका बार-बार दुहराया जाना हमें अर्थहीन जान पड़ता है; दो-चार आवृत्तियों के बाद भौतिक विज्ञान अथवा रसायनशास्त्र के प्रयोग हमें नीरस लगने लगते हैं; किन्तु साहित्य की विषय-वस्तु के साथ ऐसा नहीं होता। जान पड़ता है कि उस प्रत्येक छवि के जिस पर साहित्य की दृष्टि पड़ती है अनन्त पहलू हैं, उसमें अनन्त आकर्षण है जिसके उपयोग से हम कभी नहीं अघाते। बहुत पहले यज्ञ ने संदेश-वाहक मेघ को सलाह दी थी कि तुम, कुछ टेढ़े रास्ते से चलकर भी, उज्जयिनी और दशपुर की युवतियों के उन नेत्रों का साक्षात्कार अवश्य कर लेना जो विजली की चमक से चकित हो कर देखने लगेंगे, जिनके अपांग चंचल हैं, जो भ्रूलताओं के विभ्रमों से परिचित हैं, लम्बी वगैरियों के ऊपर उठने पर जिनकी नील-शयल कान्ति हो जाती है, और जो कुद-कुसुमों के पीछे प्रभावित भौरी की शोभा को चुराये हुए हैं। उज्जयिनी और दशपुर के बदले लखनऊ और दिल्ली को लक्ष्य करके आज भी 'मेघदूत' के मेघ को वही सलाह दी जा सकती थी! 'उत्तर राम चरित' में जब पूरे बारह वर्ष के बाद सीता को राम दिखाई देते हैं तो वे आत्म-विस्मृत होकर उन्हें एकटक निहारने लगती हैं। इसे लक्ष्य करके तमसा, सीता की लखी, कहती है,

विलुलितमतिपूरैर्वाष्पमानन्दशोक-
प्रभवमवसृजन्तो तृष्णयोतानर्दाया
स्नपयति हृदयश स्नेहनिष्पन्दिना तं
धवलबहुलमुग्धा दुग्धकुल्येव दृष्टिः ।

'दर्शन-जन्य आनन्द एवं परित्याग-मूलक शोक के आसुओं से भरी हुई, अच्छी तरह देख सकने के लिए पूरे देव्य में खुली हुई, स्नेह का क्षरण करती हुई, तुन्दारी नितान्त भवल दृष्टि, दूध की निर्मरी के समान, मानो हृदयेश्वर को स्नान करा रही है।' सीता को यह दृष्टि आज भी हमें अर्थवती और प्राबल प्रतीत होती है।

कला की विषय-वस्तु की यह अनन्त आकर्षण-शीलता साहित्य सीमाओं के क्षेत्र में शाश्वतवाद को जन्म देती है, इस सिद्धान्त को कि कला और साहित्य का विषय अपरिवर्त्तनीय अथवा शाश्वत है। इस वाद में बहुत-कुछ सत्य है, किन्तु फिर भी यह एकान्ता है। भौतिक विज्ञान के सम्बन्ध में, शायद, यह कहा जा सकता है कि उसका विषय अपरिवर्त्तनीय अथवा इतिहास से अप्रभावित है, किन्तु मानव-प्रकृति अथवा मानव जीवन वैसा

नहीं है। स्पष्ट ही हमारे सामाजिक-नैतिक जीवन में परिवर्तन होते हैं; हमारी जैवी और मनोवैज्ञानिक प्रकृति भी अपरिवर्तित नहीं रहती। हमारी माँगें घटती-बढ़ती हैं, हमारी आवश्यकताएँ बदलती हैं। प्राचीन कवियों को नारी की भीरुता प्रिय लगती थी, आज शायद हम उसे पसन्द नहीं करते, आज हम उस महिला को पसन्द करते हैं जिसमें स्वतंत्र व्यक्तित्व है, जो पद-पद पर पुरुष का आश्रय नहीं खोजती। इसी प्रकार चण्डल और जूते के सार्वकालिक एवं सार्वत्रिक प्रचार के इस युग में गालिव की 'जहाँ तेरा नक्शे कदम देखते हैं, खयाबाँ खयाबाँ अरम देखते हैं' अथवा विद्यापति की 'जहँ-जहँ पद-युग धरइ, तहँ-तहँ सरोरह भरइ' जैसी पंक्तियाँ कुछ कम अर्थवती रह गई हैं और दुष्यन्त की 'संवाहयामि चरणावुत पद्मताम्रौ' प्रार्थना कम सुरचिपूर्ण जान पड़ती है। आज हम नुपूरों तथा किंकिणियों की ध्वनि सुनने के भी अनभ्यस्त हो गये हैं। अधिक ध्यान देने की बात यह है कि हमारी प्रकृति के एक अंश का परिवर्तन दूसरे अंशों को अप्रभावित नहीं छोड़ता।

यहाँ प्रश्न किया जा सकता है कि यदि संस्कृत होने का अर्थ आन्तरिक परिष्कार है तो वह मूल वासनाओं के विस्तृत व्यायाम-द्वारा कैसे सम्पन्न हो सकता है? इसका उत्तर कई प्रकार से दिया जा सकता है। काव्य-साहित्य हमारी प्रवृत्तियों को व्यक्तिगत एवं विशिष्ट भौतिक परिस्थितियों से हटाकर सार्वभौम मानसिक भूमिकाओं में ले जाता है; इस प्रकार वह हमारी वासनाओं को शुद्ध करने का उपकरण बन जाता है। अरस्तू के 'कैथार्सिस' (Catharsis) का कुछ ऐसा ही अभिप्राय है। दूसरे, प्रकृति एवं मानव के सौंदर्य में समाता हुआ काव्य हममें सौंदर्य का स्थायी पक्षपात उत्पन्न कर देता है जिसके फलस्वरूप हममें जीवन को सुन्दर बनाने की आकांक्षा उदय होती है। तीसरे, पद-पद पर मनुष्य के सुख-दुःख, मानापमान, प्रेम-धृष्टा आदि पर गौरव देकर साहित्य हमें मानव-व्यक्तित्व को, केवल मनुष्यता के नाते, आदर और महत्व देना सिखाता एवं हमारी सहानुभूतियों को व्यापक बनाता है।

साहित्य में हम रचयिता अथवा मानवत्वा के जीवन का ज्यों का त्यों चित्र ही नहीं पाते, वहाँ अधिकांश चित्र कल्पना-घटित संभाव्य जीवन के होते हैं। यथार्थ के नियमों से नियंत्रित संभाव्य की कल्पना कर सकना कलात्मक प्रतिभा की अन्यतम विशेषता है। इस शक्ति के कारण ही कलाकार अपनी, और अपने साथ हमारी, संवेदना या अनुभूति को अनन्त विस्तार दे देता है। 'सिरहाने मीर के आहिस्ता बोलो, अभी ठूक रोते-रोते सो गया है,' इन पंक्तियों में जिस अनिर्वाच्य मधुर वेदना को बाँधा गया है वह मात्र एक

संभाव्य अनुभूति है जिसकी कल्पना संवेदन-रहित कवि जगा सका है। उर्वू प्रेम-काव्य में इस प्रकार की स्थितियों की अनुभूतियों की प्रचुरता है। गीत-काव्य के बाहर नाटक, महाकाव्य, उपन्यास आदि संभाव्य जीवन-चित्रों से ही-निर्मित रहते हैं। अपनी इस विशेषता के कारण साहित्य हमें मानव-जीवन की शतशः परिस्थितियों एवं भावनाओं से परिचित करा कर हमारे जीवन को सम्पूर्ण मानवता का जीवन बना देता है। संभाव्य की कल्पना कर सकने के कारण भी हम आज प्राचीन साहित्य का रस ले सकते हैं।

हमने कहा कि साहित्य हमें मानव-व्यक्तित्व को सहानुभूति एवं महत्व देना सिखाता है। दार्शनिक, राजनैतिक तथा अन्य 'बड़ी' दृष्टियों से बहुत-सी दूसरी चीजें महत्वपूर्ण हो सकती हैं, किन्तु साहित्य की दृष्टि से केवल एक ही वस्तु महत्वशाली है, मनुष्य का व्यक्तित्व, मनुष्य का सुख-दुख, मनुष्य का हर्ष-शोक, मनुष्य का मानापमान। साहित्य में हँसने का मूल्य होता है, रोने का मूल्य होता है, स्निग्ध दृष्टि का मूल्य होता है। जीवन में और राजनीति में, सार्वजनिक सभाओं में और शासन-परिपदों में, धन का महत्व है, पद का महत्व है, शक्ति या अणु-बम का महत्व है; केवल साहित्य में ही इन चीजों का महत्व नहीं है। वहाँ एक ही चीज महत्वपूर्ण है, सहृदयता अथवा मनुष्यता। केवल साहित्य में ही शिशु को देखकर मुसकुराती हुई माँ का महत्व है, और उस बच्चे के चीखकर रोने का भी जिसके माता-पिता, गरीबी के कारण, उसे खिलौना या मिठाई खरीद कर देने में असमर्थ है।

मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है और उसकी जैवी-मनोवैज्ञानिक प्रकृति अपने को सामाजिक वातावरण में ही चरितार्थ करती है, अतः साहित्य और साहित्यकार मनुष्य की सामाजिक-नैतिक व्यवस्था में अभिरुचि लेता है। कुछ लोग समझते हैं कि कला और नैतिकता में विरोध है, कि कलाकार नीति के बन्धनों से मुक्त होता है, और उसकी रूढ़ि स्वच्छन्द। इस प्रकार के विचारक यह भूल जाते हैं कि अन्ततः कला की प्रवृत्ति जीवन को सुन्दर और सरस बनाने के निवेद्य है, और इस रंग-रस-नैदर्य की आवश्यक परिस्थितियाँ उत्पन्न करना ही नीति का सत्य है। फिर भी यह ठीक है कि कभी-कभी कला और नीति की माँगों में विरोध उत्पन्न हो जाता है। इसके मुख्यतः दो कारण हैं। एक कारण यह है कि नीतिवादी अक्सर जीवन की इस या उस माँग का निषेध करने लगते हैं, और, जैसा कि हम कह चुके हैं, कला और साहित्य जीवन-निषेध को स्वीकार नहीं कर सकते। दूसरे, नीतिवादी प्रायः प्राचीन रूढ़ियों के समर्थक होते हैं, उन रूढ़ियों के जो समसामयिक समाज में अर्थहीन हो चुकी हैं। कला और साहित्य ऐसी रूढ़ियों का प्रायः विरोध

करते हैं। बात यह है कि कलाकार स्वयं द्रष्टा होता है। अपने समसामयिक समाज या मध्यता को वह स्वयं अपनी आँखों से देखता और उसके सुख-दुख का अपना निदान एवं हल प्रस्तुत करता है। फलतः वह रुढ़िवादी नीतियों के विरोधी के रूप में दिनाई पड़ने लगता है।

‘कला कला के लिये’ का नारा या तो ये लोग उठाते हैं जो, मौजूदा स्थिति के समर्थक होने के कारण, नहीं चाहते कि कोई स्वतंत्रचेता पुरुष समसामयिक समाज-संगठन के नैतिक आधारों की छानबीन करे, या वे लेखक और कलाकार जिनका मस्तिष्क और संवेदना अभी पूर्णतया विकसित नहीं हुई है और जो, बौद्धिक विकास की दृष्टि से, अभी वयःसंधि की भूमिका में हैं। वयःसंधि-काल में प्रेम और सौंदर्य की चेतना होती है, सुख-दुख की चेतना होती है, पर नैतिक-सामाजिक क्रूरताओं एवं मूल्यों की चेतना नहीं होती। यह चेतना मस्तिष्क के प्रौढ़ हो जाने पर ही उदित होती है। और क्योंकि हमारी विभिन्न संवेदनाएँ मस्तिष्क के अलग-अलग कमरों में बन्द नहीं हैं, वह चेतना कलाकार की सौंदर्य-दृष्टि एवं सुख-दुख-संवेदना को भी अप्रभावित नहीं छोड़ती। प्रौढ़ कलाकार जीवन को उसकी समग्रता में देखता और जीवन के प्रत्येक पहलू को अन्य पहलुओं की सापेक्षता में चित्रित या उद्घाटित करता है। इसीलिये संसार के श्रेष्ठतम साहित्यकार नाटकों अथवा महाकाव्यों के प्रणेता हुए हैं। वाल्मीकि, व्यास, कालिदास, भवभूति और भारवि स्वदेश में तथा होमर, सॉफोक्लीज, यूरिपिडीज, दान्ते, गेटे, शेक्सपियर आदि योरोप में ऐसे ही कलाकार हैं। आधुनिक काल के उपन्यास भी उसी कोटि का साहित्य हैं।

उन्नीसवीं सदी के रोमाण्टिक कवियों से प्रभावित रवि बाबू ने इस मत का प्रचार किया कि अब महाकाव्य लिखने का युग गया। मतलब यह था कि काव्य के क्षेत्र में यह युग गीत-काव्य का है। गीतकाव्य से भी उनका तात्पर्य आत्मनिष्ठ काव्य से था जिसका विषय प्रेम और सौंदर्य के विशिष्ट वैयक्तिक रूप होते हैं। स्पष्ट ही हमारा मन्तव्य इसका विरोधी है। हमारा विश्वास है कि आज के विलुब्ध युग में जब कि मानव-मस्तिष्क और मानव-समाज शतशः प्रश्नों एवं समस्याओं से आन्दोलित हैं अपेक्षाकृत कम विचलित मस्तिष्क का कलाकार ही मात्र आत्मनिष्ठ गीतकाव्य लिखकर संतुष्ट हो सकता है; और एक कम विकसित जाति ही ऐसे काव्य से आत्मविनाश करती रह सकती है। ऊपर हमने उपन्यास का उल्लेख किया; हमारे अपने युग में टॉमस हार्डी ने अपना वृहत् नाटक “द आईनेस्ट्स” लिखा है, और इलियड की “वेस्टलैण्ड” तथा नाटिकाएँ भी आत्मनिष्ठ कोटि की रचनाएँ

नहीं है। इब्सन तथा शा के नाटक तो नैतिक-सामाजिक रचनाएँ हैं ही।

कलात्मक संवेदना का मुख्य कार्य मानवता के सुख और दुःख, कष्ट और आनन्द के स्रोतों का निर्देश करना है। कोई भी विचारशील लेखक जिसकी आँखें देवर्ती और बुद्धि कार्य-कारण के सम्बन्ध जोड़ती है सामाजिक सुख-दुःख, न्याय-अन्याय के प्रति उदासीन नहीं हो सकता। वास्तव में संवेदनशील कलाकार ही विशिष्ट नैतिक-सामाजिक अथवा आर्थिक-राजनैतिक व्यवस्थाओं की उन कमियों या खराबियों का सफल उद्घाटन कर सकता है जो जीवन के नैसर्गिक प्रवाह को अवरुद्ध करती और उसके मर्मस्थलों को पीड़ा पहुँचाती हैं। जिम जाति के कलाकार इस प्रकार की कमियों और खराबियों के प्रति उदासीन रहते हैं वह जाति शीघ्र ही पतन की ओर बढ़ने लगती है। चरित्र-भ्रष्ट शासकों अथवा समुद्र रईसों के जीवन से तादात्म्य स्थापित करके जिस जाति के कलाकार अपने नैतिक शिक्षण के कार्य से विमुख हो जाते हैं उसका हास अवश्यंभावी है। कालिदास ने रघुवंशियों का मार्मिक विरुद-गान करके तथा भारवि ने द्रौपदी, युधिष्ठिर एवं व्यास के प्रभावपूर्ण संवादों और वक्तव्यों द्वारा उन नैतिक तत्त्वों का संकेत करने की कोशिश की है जो उस समय के समाज की उन्नत स्थिति के लिये अपेक्षित थे। इसके विपरीत रीतिकालीन हिन्दी कवि तथा उर्दू के ग़ज़ल-रवाँ शायर जन-जीवन के सुख-दुःख से तटस्थ रहे जिसके फलस्वरूप हिन्दू जाति तथा मुगल-साम्राज्य का पतन हुआ। हम कह सकते हैं कि पूर्ण संस्कृति की दृष्टि से उर्दू काव्य संस्कृत काव्य तथा उस फ़ारसी काव्य से जिसमें फ़िरदौसी और शेख-सादी ने काव्य लिखा हीनतर है, और हिन्दी का रीति-कालीन तथा छायावादी काव्य भी वैसा ही है। सच पूछो तो हिन्दी का समूचा प्राचीन साहित्य नैतिक-सामाजिक जीवन से तटस्थ अतएव अपूर्ण है। अपनी इस मान्यता पर मैं विशेष गौरव देना चाहता हूँ क्योंकि अभी हाल तक बंगाल का तथा हिन्दी का गीतकाव्य न्यूनाधिक मध्ययुगीन रहस्यवाद तथा वैष्णव काव्य से प्रभावित होता रहा है और आज भी हमारे सम्मानित, वयोवृद्ध आलोचकों पर कबीर और रवीन्द्रनाथ का आतंक है। अवश्य ही कबीर आदि संत कवियों ने धर्म के क्षेत्र में सारग्राहिता (Essentialism) पर जोर देकर हिन्दू-मुसलमानों का वैमनस्य दूर करने की चेष्टा की, लेकिन इस चेष्टा का प्रेरणा-केन्द्र परलोक था, यह लोक नहीं; ईश्वर था, मनुष्य नहीं। इसी प्रकार सूर और तुलसी के काव्य में जीवन के समस्त कष्टों की औपनि भगवान् की शरणागति है। इन भक्त कवियों की दृष्टि में जीवन की सब खराबियों का एक ही निदान है, व्यक्ति की वासनाएँ और लौकिक कामनाएँ; और

उनका एक ही हल या उपचार है, इस लोक को भूलकर परलोक और ईश्वर की चिन्ता। कहना चाहिए कि हिन्दुओं की दुरवस्था के ये निदान और हल बहुत हद तक अयथार्थ और असाहित्यिक थे। वे 'मेषदूत' तथा 'इन्दुमती स्वयंवर' के गायक एवं द्रौपदी जैसे पात्रों के स्रष्टा कवियों की स्फिरिट के सर्वथा प्रतिकूल थे; वे भारत की स्वर्णयुगीन सभ्यता के विरोधी थे; वे मूलतः पलायन प्रवृत्ति पर आश्रित थे। मध्ययुगीन कवियों में उस नैतिक चेतना की विशेष कमी है जो मनुष्य को अपने प्रयत्नों द्वारा जीवन को पूर्ण बनाने की प्रेरणा देती है। यह नहीं कि संस्कृत कवियों में धार्मिक चेतना नहीं है, पर वह चेतना नैतिक चेतना को दबा नहीं बैठी है; संस्कृत काव्य का मनुष्य-आत्म-निर्भर है, ईश्वरापेक्षी नहीं; वह जीवन-संभोग का विश्वासी है, जीवन-निषेध का नहीं। इस दृष्टि से हम कह सकते हैं कि संस्कृत काव्य की तुलना में हिन्दी काव्य एकांगी और हीनतर है।

वास्तविकता यह है कि नैतिक-सामाजिक चेतना अपेक्षाकृत अधिक विकसित जाति अथवा व्यक्ति के मस्तिष्क का धर्म है। धार्मिक चेतना परम्परा से भी प्राप्त हो सकती है, पर अपेक्षित नैतिक चेतना बिना बौद्धिक जागरूकता के संभव नहीं होता। यह देखने की बात है कि गणित, विज्ञान, दर्शन आदि प्रायः प्रत्येक क्षेत्र में हिन्दू जाति के श्रेष्ठ मौलिक विचारक मध्ययुग से काफ़ी पहले हो चुके थे। वास्तव में मध्ययुग हमारे देश के सर्वांगीण ह्रास का युग है, अतः हमें आश्चर्य नहीं होना चाहिए कि इस युग में उपयुक्त लोक-परक नैतिक चेतना का अभाव है।

नैतिक चेतना से हमारा तात्पर्य किसी विशेष वाद या सिद्धान्त की स्वीकृति से नहीं है, और साहित्य में इस चेतना का प्रकाशन उपदेश-वृत्ति (Didacticism) का पर्याय नहीं है। इस प्रकार का उपदेश-परक साहित्य तो हिन्दी में प्रचुर मात्रा में मिलता है; वृन्द कवि के दोहे, रहीम के दोहे आदि तथा भारतेन्दु युग एवं द्विवेदी युग का बहुत-सा साहित्य। नये-पुराने उपदेशों के दुहराने-रूप इस तरह का साहित्य लिखने के लिये किसी विशेष प्रकार की साधना या तपस्या की जरूरत नहीं है। किन्तु जो नैतिक-सामाजिक चेतना एक सभ्य जाति के क्रान्तदर्शी कलाकार में होनी चाहिए वह इससे भिन्न है। संक्रान्ति-युग के कलाकार को दायित्व तो और भी अधिक है। जिस गहरे अर्थ में हम उस चेतना की माँग कलाकार से कर रहे हैं उसके तीन मुख्य पहलू या अवयव हैं अर्थात् ऐतिहासिक चेतना, वैज्ञानिक या तत्त्व-मूलक चेतना और दार्शनिक चेतना। ऐतिहासिक चेतना से हमारा तात्पर्य इस अवगति से है कि विगत युगों से विरासत के रूप में प्राप्त कौन-सी

परम्परायें, दृष्टियाँ एवं भावना-पद्धतियाँ आज के जीवन के लिए अनुपयुक्त हो गई हैं और उनका कहाँ तक संशोधन या परिवर्तन अपेक्षित है। संक्षेप में, यह चेतना जीवन-मूल्यों की उस क्रान्ति की चेतना है जो बदली हुई परिस्थितियों द्वारा उपस्थित की गई है। साथ ही वह नवीन दृष्टियों एवं भावना-पद्धतियों की प्रसव-वेदना, एवं उनके आपेक्षिक महत्व की चेतना भी है। उदाहरण के लिये टी० एस० इलियट ने अपनी कविता 'द लव सॉंग ऑफ अल्फ्रेड प्रूफॉक' में हमारा ध्यान उस बृहत् अन्तर की ओर आकृष्ट किया है जो उन्नीसवीं सदी और आज की प्रेम-भावना में उत्पन्न हो गया है। इस प्रकार के सांस्कृतिक द्वन्द्व की चेतना ऐतिहासिक चेतना है। वैज्ञानिक अथवा तथ्य-मूलक चेतना से अभिप्राय उन नवीन शक्तियों की अवगति से है जो नये जीवन का स्वरूप निर्धारित कर रही हैं। सांस्कृतिक संकट के साथ कलाकार को जीवन की उन नई संभावनाओं की चेतना भी होनी चाहिए जो नये परिवेश में अन्तर्निहित हैं; इन संभावनाओं के प्रत्यक्षीकरण द्वारा कलाकार नई शक्तियों के समुचित उपयोग की दिशाओं का निर्देश करता है। दार्शनिक चेतना से तात्पर्य उस मनोवृत्ति से है जिसके द्वारा हम मानवता के बढ़ते हुए ज्ञान-विज्ञान के आलोक में मानव-जीवन का अर्थ और लक्ष्य स्थिर करने की चेष्टा करते हैं।

मुझे भय है कि उक्त दृष्टियाँ से परीक्षा करने पर हम रवीन्द्र की कलात्मक संवेदना में जागरूक नैतिक चेतना को नहीं पा सकेंगे। हिन्दी के छायावादी कवियों में भी इस चेतना का अभाव है। रवीन्द्र का काव्य कुछ अधिक धार्मिक है, अधिक मध्ययुगीन; उनका मानववाद प्रायः दार्शनिक-आध्यात्मिक है, नैतिक और ऐहलौकिक नहीं। यह आश्चर्य की बात है भगवान बुद्ध के नैतिक मानववाद ने जहाँ इनिंग वैबिट जैसे विदेशी विचारकों को प्रभावित किया वहाँ रवीन्द्र जैसे प्रतिभाशाली कवि पर कुछ भी प्रभाव नहीं डाला। इन लेखकों से दूसरे पर छोर पर हैं प्रगतिवादी जो केवल मार्क्सवाद को जानकारी को साहित्य-सृष्टि के लिये पर्याप्त साधना या तैयारी समझते हैं। प्रतिभाशाली कलाकार वाद-विशेष का अनुशीलन उसे स्वीकार वा अस्वीकार करने के लिये नहीं करता, उसके लिये सिद्धान्त-विशेष दृष्टि-प्रसार का साधन मात्र होता है। वाद-विशेष जीवन के कुछ चुने हुए पहलुओं को ही देख या दिखला सकता है, इसके विपरीत श्रेष्ठ कलाकार जीवन को समग्रता में देखना चाहता है। अनिवार्य रूप से जीवन की अनगिनत छवियों का वह स्वयं अपना समन्वय प्रस्तुत करता है। अतः स्पष्ट है कि कोई भी प्रतिभाशाली लेखक वाद-विशेष से आवद्ध नहीं हो सकता। वस्तुतः श्रेष्ठ कलाकार, अपने क्षेत्र में,

विश्व के महत्तम विचारकों का समकक्ष होता है, उनका अनुयायी नहीं। क्या हम आशा करें कि स्वतंत्र भारत के स्वतंत्रचेता कलाकार उस समृद्ध जीवन-दृष्टि को विकसित करने का प्रयत्न करेंगे जो निकट भविष्य में ही देश के जीवन को एक पूर्णतर एवं दृढ़तर सांस्कृतिक धरातल पर प्रतिष्ठित कर सके ?

(१९४९)



प्रयोगशील साहित्य

प्रत्येक युग अपने अस्तित्व की सार्थक स्वतन्त्रता की घोषणा करना चाहता है। इस घोषणा का एक पक्ष है, अपने को विगत युगों से भिन्न प्रमाणित करना। कला और चिंतन के क्षेत्र में नई शैलियों के उदय का यह व्यक्तिगत कारण है। पिछले लेखकों तथा विचारकों से काफी भिन्न प्रतीत हुए बिना नवीन प्रतिभा अपने को प्रतिष्ठित करना कठिन पाती है। हमारे व्यक्तिवादी युग में यह प्रवृत्ति और भी उम्र हो गई है। यह प्रवृत्ति शायद योरोप में कुछ अधिक फैली हुई है, पर हमारे देश में भी उतनी विरल नहीं है।

यों भी विभिन्न युगों के साहित्य एक-दूसरे से भिन्न होते हैं, “याँ भी” से तात्पर्य है, लेखकों के सचेत प्रयत्न के अभाव में भी। साहित्य के शाश्वतवादी विचारक इस भिन्नता का कोई कारण नहीं बता सकते। यदि साहित्य उन्हीं निश्चित-संख्यक ध्रुव स्थायीभावों की अभिव्यक्ति है तो वह देश और काल के साथ बदलता क्यों है! क्यों वाल्मीकि की “रामायण”, “महाभारत” से और तुलसी के “मानस” से भी, भिन्न है और कालिदास का शृंगार-काव्य रीतिकालीन कविता से इतना विरुद्ध है! क्यों प्राचीन यूनान और प्राचीन भारत के साहित्यों में अन्तर है? स्पष्ट ही साहित्य में अन्तर्विकारों के अतिरिक्त कोई दूसरी बीज होती है जो देश और युग के अनुरूप बदल जाती है।

विभिन्न देशों और युगों को जुदा करनेवाली एक प्रधान चीज है, परिवेश या वातावरण की भिन्नता। यह परिवेश केवल भौतिक दृष्टि से ही भिन्न नहीं हो जाता—यद्यपि उतनी भिन्नता भी कम महत्व नहीं रखती, वह बौद्धिक, मनोवैज्ञानिक तथा नैतिक दृष्टियों से भी बदलता रहता है। आज के युग के विचारशील व्यक्ति का परिवेश वही नहीं है जो बुद्ध अथवा कालिदास के समय के शिक्षित नागरिक का था। आज हमारे यतायात और युद्ध के उपकरण भिन्न हैं, संयोग-वियोग के अवसर और साधन भिन्न हैं, और वह विश्व भी भिन्न है जो मनुष्य की दार्शनिक-नैतिक पद्धतियों का स्वरूप स्थिर करता है। साहित्य की दृष्टि से अधिक महत्त्व की बात यह है कि आज हमारे सुख-दुःख, मान-अमान के स्तर भी बहुत-कुछ बदल गये हैं। साहित्य स्वभा-

वतः इन स्रोतों से अर्थात् उनकी विवृति से सम्बद्ध है और वह हमारे दार्शनिक-नैतिक विश्वासों से भी संबद्ध है।

वास्तव में साहित्य के बारे में यह कहना कि वह हमारे आवेगों अथवा अन्तर्विकारों की अभिव्यक्ति है, बहुत स्थूल और कम महत्व की बात है; जीवन में और साहित्य में मुख्य चीज वे तत्व हैं जिनके सम्बन्ध में हम आवेगों और वेदनाओं का अनुभव करते हैं। क्रोध अपने में एक दोष है, क्रोध की प्रवृत्ति या स्वभाव एक हेय प्रवृत्ति है, पर रावण के प्रति राम का क्रोध, जीवन और साहित्य दोनों में, श्लाघ्य वस्तु समझी जाती है। साहित्य का प्रमुख कार्य जीवन की सम्बद्धता में अन्तर्विकारों का नियमन और शिक्षण है; उसका दूसरा मुख्य कार्य जीवन की अर्थवती छवियों में चेतना या बोधवृत्ति का प्रसार है। साहित्य की दृष्टि से अर्थवती छवियाँ वे हैं जो मनुष्य के सुख-दुःख, मानापमान एवं ऊर्ध्व या अधोमुख प्रगति से संबद्ध हैं। स्पष्ट ही बदलते हुए युग के साथ मनुष्य की बोधवृत्ति का, और इसलिए साहित्य का, रूपान्तर अनिवार्य हो जाता है।

सारांश यह कि साहित्यिक अनुभूति रागबोधात्मक होती है। उस अनुभूति में रागतत्व तथा बोधतत्व विविक्त हो किये जा सकते हैं, अलग नहीं। इन विविक्त तत्वों में से एक का परिवर्तन समस्त अनुभूति को नया रूप दे देता है। फलतः दो युगों या देशों के काव्य केवल अपने बोधांश में ही भिन्न नहीं होते, उनका रागतत्व भी, विभिन्न बोधतत्वों की उपाधियों से संयुक्त होने के कारण, भिन्न रूप हो जाता है। इसके अतिरिक्त विभिन्न काव्यों में सांगीतिक भिन्नता भी रहती ही है।

प्रत्येक देश और युग की चेतना का अपना आत्मबोध एवं जगद्बोध, अपनी रागात्मक मनोवृत्ति या प्रतिक्रिया, और अपना संगीत होता है जिसके कारण उसका काव्य, दर्शन तथा अन्य सांस्कृतिक अभिव्यक्तियाँ अन्य देशों और युगों से निराली होकर उसके स्वतन्त्र व्यक्तित्व का निर्माण करती हैं। प्रतिनिधि कलाकारों की कृतियों में इस प्रकार के व्यक्तित्व का ग्रथन और प्रकाशन होता है।

कुछ लोगों का विचार है कि स्थायी भावों और रसों को काव्य-साहित्य का स्थायी तत्व घोषित करके हम भारतीय परम्परा का रक्षण या पोषण करते हैं; पर ऐसी बात नहीं है। वेदान्त के अनुसार समस्त अनुभवों में केवल अवगति अथवा चेतना (साक्षिचेतन) का तत्व ही स्थिर है, शेष सब भाव या वृत्तियाँ अन्तःकरण अथवा चित्त का धर्म हैं जो कि परिवर्तनशील हैं। वस्तुतः असली देशभक्ति या भारतीयता इसमें है कि हम अपनी सांस्कृतिक

साधना को जीवन और परिवेश की जटिलता के अनुपात में सजग और समृद्ध बनाते चलें; सच कुछ न करते हुए प्राचीनों का ढिंढोरा पीटना आलसियों की देशभक्ति है।

अब हम प्रयोगशीलता के विशिष्ट रूप को समझने की चेष्टा करेंगे।

हमने कहा कि प्रत्येक युग की अपनी संवेदना और अपना संगीत होता है, प्रत्येक युग का अपना सुख-दुख, आशा-निराशा का “मूड” भी होता है। ये सब चीजें मिलकर युग-विशेष में प्रयुक्त किये जानेवाले शब्दों के कोशगत अर्थ से भिन्न अनुपंगों और उन (शब्दों) की सांगीतिक मनकार को निर्धारित करती हैं। उदाहरण के लिए “लोचन या लोचन”, “नयन या नैना”, “तिरछी या तिरछि” आदि शब्द केवल अपने वाच्य अर्थों को ही व्यक्त नहीं करते; अपने लम्बे प्रयोग-रूप इतिहास के कारण वे विशिष्ट रागात्मक ध्वनियाँ उत्पन्न करते हैं जो उन शब्दों की प्रभविष्णुता को बढ़ा देती हैं। इस प्रकार एक ओर तो युग-विशेष का शब्द-प्रयोग आगे आनेवाले युगों के लिए विशिष्ट रागबोधात्मक (सांस्कृतिक) विरासत छोड़ देता है जिसके फलस्वरूप उन युगों को कोरी पट्टिया पर लिखना नहीं शुरू करना पड़ता; दूसरी ओर, संवेदना और अभिव्यक्ति के प्रकारों को विशिष्ट प्रणालियों में बाँध देने के कारण, वह नये युगों की नवीन चेतना के प्रकाशन में बाधा बनकर भी खड़ा हो जाता है। उदाहरण के लिए एक ब्रज काव्य का पाठक “लोचन” या “नैन” शब्द को देख-पढ़ कर अपने मन में विशेष प्रकार की अनुभूति के स्फुरण का अभ्यस्त बन जाता है; किसी नये कवि के लिए इन्हीं शब्दों के प्रयोग द्वारा उस पाठक में भिन्न प्रकार की अनुभूति जगाना दुष्कर काम होगा।

इस तथ्य को हम दूसरी तरह प्रकट करें। ब्रजकाव्य में जिस नायिका के व्यक्तित्व की विवृति हुई है उसकी एक विशिष्ट प्रकृति (कैरेक्टर) है; उर्दू काव्य के माशूक की दूसरी ही प्रकृति है; और आधुनिक भारतीय नारी की, विशेषतः शिखित नारी की, तीसरी प्रकृति या स्वभावगत विशिष्टता है; अतः उसके व्यक्तित्व की विवृति ब्रजभाषा तथा उर्दू से भिन्न कोटि के काव्य में होगी। इसी प्रकार आज का प्रेमी भी उक्त काव्यों के प्रेमियों से बहुत-कुछ भिन्न हो गया है।

हम यह नहीं कह रहे हैं कि यह भिन्नता या भेद आत्यंतिक है, यदि ऐसा हो तो हम ब्रजकाव्य की नायिका का काल्पनिक प्रत्यक्ष भी न कर सकें। किन्तु यह स्पष्ट है कि जो काव्य इस भिन्नता को व्यक्त करने का प्रयत्न करेंगा वह ब्रजकाव्य की अपेक्षा से अवश्य ही भिन्न हो जायगा। एक और बात

है। कहा जा सकता है कि ब्रज काव्य में वर्णित युवती आज भी ब्रज के और दूसरे गाँवों में भी मौजूद है और “जनता के काव्य” में उसी का वर्णन होना चाहिये। उत्तर में हम कह सकते हैं—ऐसे काव्य के प्रेमी ब्रज काव्य ही पढ़ें, हमारा काव्य न पढ़ें। वास्तविकता यह है कि ब्रज की अथवा गाँव की युवती हमारी विशिष्ट सम्यता की नारी नहीं है, शिक्षा के प्रसार के साथ (और जनतंत्र अथवा समाजवाद की सफलता के लिये शिक्षा-प्रसार नितान्त जरूरी है) उसका वर्ग क्रमशः क्षीण होता जायगा, इसलिये आज का साहित्यकार उसकी उपेक्षा करने को बाध्य है। इसके विपरीत मजदूरी करने वाली स्त्री आज की विशिष्ट सन्तति है, और आप मानेंगे कि उसके वर्णन में “नैन” शब्द का उसी अर्थ में प्रयोग संभव नहीं है जिस अर्थ में उसका प्रसिद्ध पंक्ति, ‘नैन नचाय कछो मुसकाय लला फिर आइयो खेलन होरी’ में प्रयोग किया गया है।

हिन्दी में नेत्रवाची कई शब्द हैं जिससे ‘नैन’ शब्द का प्रयोग बचाया जा सकता है। लेकिन जिस भाषा में अनेक पर्याय न हों उसका लेखक क्या करे? और जिन शब्दों के विभिन्न पर्याय न हों उनके संबंध में क्या किया जाय?

वास्तविकता यह है कि शब्दों को पुराने अनुपंगों एवं ध्वनियों से मुक्त करने तथा उनमें नये अनुपंग एवं ध्वनियाँ जगाने की क्षमता स्थापित करने के लिये उन्हें नये विचारों, नये चित्रों एवं नई संवेदनाओं के सन्दर्भ में नियोजित करना पड़ता है क्योंकि अंततः विभिन्न शब्दों या पदों का अर्थ उनके सन्दर्भ से निर्धारित होता है। ये सन्दर्भ नवीन युग के नये वस्तु-बोध और नई भाव-चेतना से प्राप्त होते हैं।

अपने को अतीत युग से नितान्त भिन्न वातावरण में पानेवाला लेखक प्रायः नये छन्दों, नये चित्रों, नये अलंकारों (साम्य-वैषम्य-विधानों) आदि का प्रयोग करके अपने युग के स्वतंत्र व्यक्तित्व की घोषणा करता है और पाठकों की अभ्यस्त प्रतिक्रियाओं में हस्तक्षेप करता हुआ उनसे नये कलात्मक बोध और विवेक की मांग करता है।

इसलिये वे पाठक जो प्राचीनता के, अथवा पिछले युग के, रंग में अधिक रंगे हुए हैं और विशेष कोटि के साहित्य के प्रति रागात्मक प्रतिक्रिया करने के अभ्यस्त हो गये हैं, नये काव्य-साहित्य को नीरस या दुरुह पाते हैं। हिन्दी में जिस रामय छायावाद का उदय हुआ उस समय ब्रजकाव्य के अभ्यस्त पाठकों को वह रुचिकर नहीं लगा, इसी प्रकार छायावाद के अभ्यस्त पाठकों को आज का प्रयोगवादी साहित्य रुचिकर नहीं लग रहा है।

नवीन साहित्यिक प्रयोगों का इस भांति अरुचिकर लगना क्या अनिवार्य है ? इस प्रकार की स्थिति में लेखकों और पाठकों में कौन कितना दोषी होता है ? दूसरा महत्वपूर्ण प्रश्न यह है कि—नये प्रयोग-मूलक साहित्य का मूल्यांकन कैसे किया जाय ? क्या मात्र नूतनता या निरालापन काव्य विशेष की महत्ता की निश्चित कगौटी है ?

प्रत्येक सांस्कृतिक क्षेत्र में नये प्रयोगों को समझ सकने के लिये यह आवश्यक है कि उपभोक्ता जनों का नवीन युग संवेदना से परिचय या तादात्म्य हो। और इसका मतलब यह है कि उनमें नये युग के रीति-रिवाज या वातावरण, उसकी अभिरुचि के विभिन्न केन्द्रों, उसके सदेहों एवं विश्वासों, उसके नैतिक-सामाजिक द्न्दों की न्यूनाधिक सचेत अवगति हो। जिस व्यक्ति का जीवन युग के परिवर्तित वातावरण से अविच्छिन्न नहीं है वह नई सांस्कृतिक प्रेरणाओं को सहानुभूति न दे सकेगा। प्रायः हमारी शिक्षा परम्परागत संस्कृति के ग्रहण से शुरू होती है, स्थिर एवं क्रम सचेत मनोवृत्ति के समाजों में वह वहीं परिणाम भी हो जाती है। हमारे देश, विशेषतः उत्तर प्रदेश की, साहित्यिक शिक्षा बहुत-कुछ इसी ढंग की रही है। आज भी हमारी उच्च कक्षाओं के विद्यार्थियों की रीति, लक्षणा-व्यंजना, एवं अलंकारों के भेद-उपभेद-श्रोतने में अपरिमित शक्ति व्यय करनी पड़ती है। इस परिपाटी के विरुद्ध सशक्त आन्दोलन करने की जरूरत है। हमारे रंग-ध्वनिदायी तथा परलोक चिन्तक देश में ऐतिहासिक-सामाजिक दृष्टि एवं आलोचना का एकान्त अभ्यास रहा है, फलतः हमारे छात्र साहित्य और युग की मापेजता को बहुत कम अथवा बिलकुल ही नहीं समझ पाते और छिछले अर्थ में शाश्वततादी अथवा रसवादी बने रहते हैं। साहित्य युग को प्रकाशित करने का लपकरण है, साहित्य के माध्यम से भी हमें युग की शक्तियों को समझने और उन्हें जीवन की अनुकूलता में ढालने की प्रेरणा प्राप्त होगी नहिण, विज्ञान और दर्शन, राजनीति एवं समाजशास्त्र की भांति साहित्य भी हमारी चेतना को कृपमङ्क-कता से मुक्त करने का अरज है—इसे सचेत रूप में हमारे बहुत कम आलोचक जानते हैं और जो जानने का दावा करते हैं वे प्रायः युग-चेतना को वाद-विशेष की जानकारी का पर्वाय बना डालते हैं।

युग-जीवन से विच्छिन्न संवेदना वाला पाठक यदि प्रयोगशील साहित्य को सहानुभूति न दे सके तो यह उसका दोष है। बीसवीं सदी में भी जो पाठक या आलोचक तुलसी दास के रामनाम के सुसूत्र को कलिकाल की कठिनाइयों का अमोघ उपचार मानता है, अथवा कबीर और दादू दयाल के रहस्यवाद को मौजूदा सामाजिक कष्टों की अवस्था औपनि समझता है वह

अन्य क्षेत्रों में भले ही पंडित हो, नये साहित्य का विवेचन करने का अधिकारी नहीं है।

हिन्दी के क्षेत्र में सचेत आलोचना की बड़ी कमी है। जिस स्टैण्डर्ड के कम-से-कम चार दर्जन अलोचक होने चाहिएँ उस कोटि के मुश्किल से चार-छे आलोचक दिग्दाई पड़ते हैं। (शुक्ल जी के बाद कोई प्रथम श्रेणी की आलोचनात्मक प्रतिभा तो हमने उत्पन्न ही नहीं की।) आश्चर्य नहीं यदि ये आलोचक अपने को आसानी से कृतकृत्य मान लें क्यों कि, शिक्षित जनता की ओर से वैसी मांग या दबाव न होने पर, अपने को अन्तर्राष्ट्रीय प्रौढ़ आलोचक-विचारकों की सापेक्षता में देखना रुचिकर कार्य नहीं है।

प्रयोगशील साहित्य के प्रति पाठकों में उचित सहानुभूति उत्पन्न होने का एक कारण सचेत आलोचना-परंपरा की कमी या अभाव भी है। वस्तुतः यह कारण स्वयं अपने में अन्य शक्तियों का कार्य है। हमारे देश में जहां राजनैतिक आन्दोलन चलते रहे हैं वहां सांस्कृतिक क्षेत्रों में नये आन्दोलन और प्रयोग नहीं के बराबर हुए हैं। बुद्ध, भगवद्गीता और मनुस्मृति के बाद हमारे देश के नैतिक विचारों में प्रायः कोई भी महत्वपूर्ण कान्ति नहीं हुई है—भक्त तथा सन्त कवियों ने (बुद्ध की भांति) जात-पात के विरुद्ध थोड़ा-बहुत प्रचार किया पर वह प्रचार किसी कान्तिकारी नये दर्शन का आधार न पा सका। दर्शन के क्षेत्र में कल तक वेदान्त की दुहाई देना फैशन-सा समझा जाता रहा है और कहीं-कहीं, शायद, आज भी समझा जाता है। कहा जा सकता है कि नया जीवन दर्शन नई आर्थिक-राजनैतिक परिस्थितियों में जन्म लेता है, यह ठीक है। नई परिस्थितियों में नवीन दर्शन हम योरप ले रहे हैं, यह भी शायद अभिवार्य है। किन्तु अपेक्षित यह है कि हम नवीन दर्शनों को अपनी साधना द्वारा अत्मसात् करें, हमारी मनोवृत्ति उस सम्पूर्ण द्बन्द के बीच गुजरे जो जीवन-दर्शन के परिवर्तन को अनुभूत वास्तविकता का रूप देता है। हमारे अधिकांश मार्क्सवादियों ने इस द्बन्द का कभी अनुभव और प्रकाशन नहीं किया, इसीलिए प्रगतिवादी साहित्य-कार देश की चेतना को समृद्ध नहीं कर सके, इसीलिये उनकी कृतियों में विचारों का दैन्य एवं छिछलापन दिखाई देता है। यह दैन्य और छिछलापन, कहीं भी, कड़रता के ठीक समानुपात में होगा। अधिकांश मार्क्सवादियों को इस तथ्य की कोई चेतना नहीं है कि आज के युग में तब प्रकार की दर्शन-पद्धतियों के प्रति, उन पद्धतियों के जो अखिल-ब्रह्माण्ड के बारे में व्यापक सूत्रों या सिद्धान्तों का प्रतिपादन करती हैं, ओर आशंका का भाव उत्पन्न हो गया है और इसलिये मार्क्सवाद के दार्शनिक पक्ष पर गौरव देना

पिछड़ी हुई मनोवृत्ति का द्योतक है। हेगेल और मार्क्स की यह मान्यता कि ऐतिहासिक परिवर्तन अखण्ड नियमों (द्वांदात्मक प्रगति) द्वारा शासित हैं, उन्नीसवीं सदी के उन्नतिवाद की भाँति, आज शंकनीय ही नहीं विश्वास के अयोग्य बन गई है। यदि आइन्स्टाइन का सापेक्षवाद द्वांदात्मक जड़वाद की प्रतिध्वनि या उसका गणितात्मक संस्करण मात्र नहीं है तो मानना चाहिए कि विश्वब्रह्माण्ड के बारे में, इतिहास के अन्य दार्शनिक सिद्धांतों की भाँति, द्वांद-नियम की धारणा एक बौद्धिक अटकल (Speculative Dogma) मात्र है जिसकी वैज्ञानिक ढंग से परीक्षा (वेरीफिकेशन) संभव नहीं है।

प्रगतिवादी आलोचक हिंदी पाठकों और लेखकों पर, थोड़े ही काल के लिये सही, इतना आतंक जमा सके यह भी हमारे जातीय मस्तिष्क के अपरिपक्व अथवा अल्पविकसित होने का चिन्ह है। इससे पहले हिंदी साहित्य रावीन्द्रिक रहस्यवाद से आतंकित और प्रभावित था। टी० एस्० इलियट के देश में, जहाँ तक मुझे मालूम है, प्रगतिवादी आलोचना की ऐसी अतर्कित विजय कभी नहीं हुई। कोई मार्क्सवादी अंग्रेजी आलोचक इलियट का समकक्ष भी नहीं बन सका। आश्चर्य की बात है कि हमारे प्रदेश में भी, जहाँ सदियों से समाजशास्त्रीय (Sociological) आलोचना का क्षेत्र सूना पड़ा है, कोई प्रगतिवादी आलोचक भारतल तक नहीं पहुँच सका।

बात यह है कि साहित्य में सिद्धांतों की अपेक्षा व्यक्तित्व अधिक महत्वपूर्ण होता है। सैद्धांतिक कट्टरता व्यक्तिगत विकास के मार्ग को रुड़ या संकीर्ण कर देती है। सब प्रकार की दलबन्दी और कट्टरता सुग-संबंधी अवसति के प्रसार को बाधित और सीमित करती है। एक कार्यक्रम पर डटे रहने से आप कर्मठ और सशक्त नेता बन सकते हैं, अच्छे साहित्यकार नहीं। श्रेष्ठ साहित्यिक संवेदना को उन्मुक्त भाव से जीवन को ग्रहण और व्यक्त करना पड़ेगा। वह एक और जहाँ दलितों के असंख्य कष्टों का साक्षात्कार करोगी वहाँ दूसरी ओर प्रेयसी की मुक्तराहत और बालक की मुक्त क्रीड़ा की भी उपेक्षा न कर सकेगी। मुझे भय है कि आज के अनेक (तथाकथित) प्रगतिवादी लेखक, आलोचकों के आतंक के कारण, अपनी संवेदना को पूर्णतया प्रकाशित नहीं करते। उनकी इस दयनीय स्थिति से हमें सहानुभूति होनी चाहिए।

हम प्रयोगशीलता की बात कर रहे थे। प्रत्येक युग को अपना प्रकृतिकाव्य और अपना नर-काव्य लिखना पड़ता है। क्यों कि प्रत्येक क्षेत्र में युग-विशेष की अपनी संवेदना होती है, किंगो भी पूर्ण वाद या साहित्य-दर्शन को, किसी भी शैली वा प्रयोग को, जीवन का जटिल समग्रता के प्रति न्याय कर सकना चाहिए।

अब हम दूसरा प्रश्न उठाएँ—प्रयोग-मूलक साहित्य का मूल्यांकन कैसे हो ? हमारा उत्तर ऊपर संकेतित है । युग-विशेष की समस्त संवेदना, उसका सम्पूर्ण जीवन ही सब प्रकार के साहित्य की (और प्रयोगशील साहित्य इसका अपवाद नहीं) कसौटी है ।

सब प्रकार के समकालीन साहित्य की, विशेषतः प्रयोगशील साहित्य की, आलोचना एवं मूल्यांकन का उचित अधिकारी वह व्यक्ति है जो युग-संवेदना के विभिन्न पहलुओं की बौद्धिक जानकारी और उनकी विशिष्ट अभिव्यक्तियों को पहचानने की क्षमता रखता है; अथवा यों कहिए कि जो विशिष्ट अभिव्यक्तियों का अनुचिन्तन करता हुआ उन सामान्य तत्त्वों को पकड़ एवं प्रकट कर सकता है जो युग-संवेदना के अंग या अवयव हैं । ऐसे आलोचक या परीक्षक को काव्य-विशेष के उन तत्त्वों का संकेत कर सकना चाहिए जो उसे अन्य युगों के काव्य से अलग करते हुए अपने विशिष्ट युग का काव्य बनाते हैं ।

ऐसे आलोचक की दृष्टि से श्रेष्ठ काव्य वह होगा जो समकालीन संवेदना के अधिकांश तत्त्वों से ग्रथित है, जिसमें युग की संवेदना अपनी समस्त जटिलता में अभिव्यक्त हो सकी है ।

अब हम आधुनिक हिन्दी काव्य पर दृष्टिपात करें । हिन्दी में छायावाद एक क्रान्तिकारी प्रयोग के रूप में अवतीर्ण हुआ । वह पूर्ववर्ती काव्य की भाषा, छन्दों आदि से ही नहीं, उसकी संवेदना से भी विच्छिन्न था । वह योरोप तथा रवीन्द्र की उस रोमाण्टिक मनोवृत्ति से प्रभावित था जिसका जन्म एक विशिष्ट सांस्कृतिक वातावरण में हुआ था । रोमाण्टिक काव्य की एक प्रवृत्ति अतीतोन्मुखता है जो छायावादी काव्य में भी पाई जाती है, किन्तु यह अतीतोन्मुखता वर्तमान की विशिष्ट संवेदना से निर्धारित और निरूपित है । हमारे देश में योरोप का वह युग जिसने रोमाण्टिक काव्य को जन्म दिया काफी देर से आया, और वह भी विदेशी सत्ता की छत्रछाया में, अतएव हमारे यहाँ उक्त काव्य भी योरोप की अपेक्षा से एक शताब्दी बाद प्रकट हुआ । योरोपीय काव्य की तुलना में उसका विकास बहुत-कुछ अपूर्ण या अधूरा भी रहा ।

छायावादी काव्य की बाह्य रूप-रेखा एक है, उसकी आन्तरिक मनोवृत्ति (स्फिरिट) दूसरी । हिन्दी साहित्य की आलोचनात्मक अवगति के अविकसित वा अर्ध-विकसित होने का सबसे बड़ा प्रमाण यह है कि उसके लेखक और आलोचक दोनों ही उक्त मनोवृत्ति को ठीक से नहीं समझ पाते । छायावादी कवियों का विश्वास था कि वे उपनिषदों, कबीर, दादू आदि के

सुयोग्य वंशधर अर्थात् रहस्यवादी थे, उनके प्रशंसकों ने छायावाद की प्रशंसा में कहा कि वह आध्यात्मिक काव्य है और भारतीय संस्कृति की आधुनिक अभिव्यक्ति। कवियों और आलोचकों दोनों ने ही यह समझने का प्रयास नहीं किया कि उक्त काव्य कहाँ तक अपने युग की विशिष्ट संवेदना का वाहक बन सका है।

वास्तविकता यह है कि नई युग-संवेदना की अवगति पहले प्रतिभाशाली लेखकों में होती है, आलोचक उसे बाद में पहचानते और पहचान कर नये लेखकों को प्रतिष्ठित होने में मदद देते हैं। इलियट-पाउण्ड युग का काव्य ही नहीं, रोमांटिक काव्य का उत्थान भी इसका प्रमाण है। दूसरी बात यह है कि हमारे जैसे जटिल युग में नई संवेदना कि आलोचित अवगति अपने विकास के लिये समय माँगती है। छायावादी काव्य रचना का समय इतना थोड़ा रहा कि उसमें वैसी अवगति पूर्णतया विकसित न हो सकी।

छायावादी दृष्टि का सबसे विशद प्रतिपादन और उसका सर्वश्रेष्ठ मंडन महादेवीजी के निबन्धों में मिलता है। वहाँ यह मान कर चला गया है कि छायावादी काव्य आध्यात्मिक एवं रहस्यवादी है। छायावादी कवियों (और उनके आलोचकों) की यह दृष्टि मुख्यतः रावीन्द्रिक काव्य की प्रशंसामूलक आलोचना से निर्धारित है। इस सम्बन्ध में हमें दो बातें कहनी हैं। हमारे नये युग की "स्फिरिट" लौकिक है, पारलौकिक नहीं; फलतः रवीन्द्र का अध्यात्म-वाद वेदान्त और कबीर के मायावाद से भिन्न है। उसकी इस लोक में, इस विश्व में, अपार अभिरुचि है और वह मानववादी (मानव-केन्द्रित) है। दूसरे, रवीन्द्र का महत्त्वपूर्ण काव्य प्रथम महायुद्ध से पहले लिखा गया था। (उन्हें सन् १९११ में नोबेल पुरस्कार मिला था)।

इसके विपरीत छायावादी काव्य का आरम्भ महायुद्ध के बाद हुआ। फलतः इसके स्वर में अवसाद और नैराश्य है। महादेवीजी बुद्ध की "महा-मैत्री" और "महाकरुणा" का उल्लेख करती हैं। रवीन्द्र (और हेगेल) की भांति छायावादी कवि यह महसूस करने में असमर्थ हैं कि यह विश्व वश की अभिव्यक्ति है, फलतः उनके स्वर में उत्साह नहीं है। जहाँ कहीं किन्ति उत्साह है भी वह प्रकृति-प्रेम के कारण, यैसा कि पन्त में मिलता है; छायावादी उल्लासवृत्ति को अनुभूत सिद्धान्त का वश नहीं है।

सांस्कृतिक दृष्टि से हमारी छायावाद के निकट शिकायत यह है कि वह कम जागरूक और अपूर्ण रूप में क्रान्तिकारी रहा। रवीन्द्र और उनके प्रशंसकों के प्रभाव में उसने न केवल रहस्यवादी प्रतीकों को अपनाना बल्कि यह समझने की शक्ती भी की कि उसकी मनोवृत्ति आध्यात्मिक और रहस्यवादी

है। फलतः वह अपने क्रान्ति-पथ पर उचित उत्साह और बल से अग्रसर न हो सका। उसने हिन्दी काव्य के आकार-प्रकार में आमूल परिवर्तन उपस्थित किया, उसे नई प्रतीतियाँ। (पर्सनल) और नवीन भावनाएँ भी दीं, पर वह नया दर्शन न दिया जो जन-जीवन को नई दिशाओं में बढ़ने की प्रेरणा देता। उलटे, रहस्यवादी प्रतीकों और व्यंजनाओं के दम्भ को आश्रय देकर, उसने अपनी अभिव्यक्ति को अमांसल और दुरुह बना लिया।

इसके विपरीत रवीन्द्र का काव्य न अमांसल है (स्मरण कीजिए, “उर्वशी” और “चित्रा”) न दुरुह। जहाँ उनमें एक ओर रहस्यवाद का भूलकर पूर्णतया लौकिक काव्य लिखने का साहस है (जो कि “आँखू” जैसे पार्थिव काव्य के लेखक में भी नहीं है) वहाँ दूसरी ओर उनका अध्यात्म-वाद महायुद्ध के पूर्व के वर्षों की “स्पिरिट” और उस समय के प्रचलित दार्शनिक दृष्टिकोण के अनुकूल है। इसके विपरीत छायावाद की आध्यात्मिकता युग की “स्पिरिट” के विरुद्ध है। इसका फल यह हुआ कि छायावाद ने अपने युग की तृतीय विवृति की वह अपने सैद्धान्तिक दृष्टिकोण के बावजूद या उसकी विपरीतता में, छायावादी कवियों की संवेदना और उनकी बौद्धिक मान्यताओं में द्वैत या विरोध है। इस द्वैत का अच्छा निदर्शन ‘प्रसाद’ की कृतियाँ हैं। उनके नाटकों और उपन्यासों का स्वर एक (लौकिक) है, और काव्य का दूसरा, जैसे वे विभिन्न व्यक्तियों द्वारा लिखे गये हों। ‘गोरा’ में रवीन्द्र अन्तर्राष्ट्रीयता के समर्थक हैं, नाटकों में प्रसाद राष्ट्रीयता के। रहस्यवाद और अन्तर्राष्ट्रीयता में सामंजस्य है, रहस्यवाद और राष्ट्रवाद में विरोध।

यदि छायावादी कवि अपनी और युग की संवेदना के अनुकूल जीवन-दर्शन बना पाते तो वे अपने युग को पूर्णतर अभिव्यक्ति दे सकते। बुद्धि और संवेदना के द्वैत के कारण ही छायावाद अपने युग को स्पष्ट अभिव्यक्ति न दे सका। बौद्धिक दृष्टि से पिछड़ा हुआ रहने कारण ही उसने अपने विरुद्ध प्रगतिवादी प्रतिक्रिया को जन्म दिया।

जिसे हम युग-संवेदना कह रहे हैं उसके अनेक पहलू होते हैं। प्रत्येक युग अपने ढंग से देखता, सोचता और महसूस करता है, और अपने ढंग से नैतिक प्रतिक्रिया करता है। छायावाद का देखने-महसूस करने का ढंग बहुत-कुछ नवीन था, किन्तु वह जीवन के प्रयत्न-पक्ष के प्रति उदासीन था। उसके कवियों में युगोचित जीवन-दर्शन के ग्रथन की क्षमता नहीं; इस दृष्टि से “कामा-धनी” एक तीसरी श्रेणी का प्रयत्न है।

प्रगतिवादियों ने छायावाद को पलायनवादी कहा जो ठीक था, किन्तु

वे इस पलायन की परिपूर्ण व्याख्या न दे सके। रहस्यवाद और आध्यात्मिकता की आड़ में छायावादी कवि जहाँ एक ओर युद्धोत्तर काल के नास्तिक संदेह और अविश्वास से अपरिचित दीख रहे थे वहाँ दूसरी ओर मानव-सुलभ वासनाओं को सीधे स्वीकार और व्यक्त करने के साहस से भी वंचित थे। मालूम पड़ता है जैसे वे रहस्यवादी साम्प्रदायिकता की झोंक में युग को अपनी आँखों से देखना और अपनी बुद्धि से समझना ही भूल गये थे। प्रगतिवाद ने मुख्यतः छायावाद के नैतिक पलायन के पक्ष पर ही जोर दिया। युग-संवेदना के दूसरे रूपों, उसका संदेह और उससे उत्पन्न प्रखर अन्तर्द्वन्द्व, उसकी बौद्धिकता और विश्लेषणप्रियता, उसकी ऐहलौकिक मनोवृत्ति और मानव-केन्द्रितता आदि का उद्घाटन करते हुए उनकी कसौटी पर छायावाद को परखने का प्रयत्न उन्होंने नहीं किया।

प्रयोगशीलता और परम्परा

हमने कहा कि प्रयोगशील साहित्य—और प्रत्येक नये युग का साहित्य विगत युग की अपेक्षा से प्रयोगशील होता है—आकार या शैली में विद्रोही होता है। क्या इसका यह अर्थ है कि उसका अतीत युग या युगों से कोई सम्बन्ध नहीं होता ? हमारा उत्तर है—नहीं। पूर्व युगों से कोई भी सम्बन्ध न रहने पर नये युग का साहित्य, अपने देशवासियों के लिये, अबुद्धिगम्य या दुर्बोध हो जायगा। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि नया साहित्य अपने विचारों और मनोवृत्ति में विद्रोही या क्रान्तिकारी नहीं हो सकता। समर्थन द्वारा ही नहीं, पुनर्व्याख्या और विरोध द्वारा भी नया युग प्राचीन युगों से सम्बन्ध जोड़ता और इस प्रकार अपने को बुद्धिगम्य बनाता है। हमारे देश में मायः सुभारक नेता प्राचीन की युगोचित व्याख्या करते आये हैं। गान्धी और तिलक कृत गीता की व्याख्याएँ इसका आधुनिक निदर्शन हैं। प्रकारान्तर से छायावाद ने भी यही किया। प्रसाद ने पौराणिक कथाओं को छोड़ कर लोक-परक ऐतिहासिक कथानक लेकर नाटक लिखे, निराला के 'तुलसीदास' का स्वर भी लौकिक है। पुनर्व्याख्या मात्र से सन्तुष्ट रहने के कारण छायावाद अपने विचारों में उतना क्रान्तिकारी न बन सका जितना कि शैली में।

देखने की बात यह है—और महादेवीजी ने इस पर गौरव दिया है—कि छायावादी कवि भारतीय परम्परा से परिचित हैं। प्रगतिवादियों ने इस परिचय की बाधनोद्यता पर गौरव नहीं दिया, अपितु उसे अवहेलनीय समझा। इसके फलस्वरूप हम सत्यकथित प्रगतिवादी लेखकों में उस

† गत वर्ष (१९४९ में) लखनऊ में प्रगतिशील लेखक संघ के वार्षिक अधिवेशन के अवसर पर एक प्रतिष्ठित आलोचक ने लेखकों को सलाह दी कि

कलात्मक सीधव और विचारान्मक गहराई की न्यूनता या अभाव पाते हैं जो दीर्घ सांस्कृतिक साधना से प्राप्त होनी हैं। भारतीय संस्कृति और नये युग की संवेदना दोनों से काफी परिचित होने पर ही कवाकार अभिव्यक्ति के उन सब उपकरणों से सज्जित हो सकता है जो जटिल एवं सप्राण कला-नृष्टि के लिये अपेक्षित हैं। प्रगतिवादियों ने युग-संवेदना के अन्य तत्वों की भी, जो साक्षात् उनकी विशिष्टराजनीति से सम्बद्ध नहीं हैं, अवहेलना या उपेक्षा की है।

अब हम प्रयोगशील साहित्य के उस रूप पर दृष्टिपात करेंगे जिसका नेतृत्व अज्ञेय तथा “तारसप्तक” के अन्य कवि कर रहे हैं। भाषा, छन्दों और अनुभूति सभी दृष्टियों से ये कवि छायावाद से स्पष्टतया भिन्न काव्य-शैली के प्रतिपाता कहे जा सकते हैं। इन में दो-एक कवि प्रगतिवादी भी कहे जाते हैं, पर इस शैली का प्रगतिवाद से कोई अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है।

हिन्दी आलोचना ने इस चौमुखी नवीनता की पर्याप्त दाद अभी तक नहीं दी है, यद्यपि स्वयं ये कवि काफी संगठित हैं, और उन्हें “प्रतीक” जैसा पत्र भी प्राप्त है। प्रत्येक व्यक्ति और प्रत्येक युग यथार्थ के विस्तृत प्रांगण से कुछ छवियों का प्रत्याहरण (एब्स्ट्रैक्शन) या चयन करता है और कल्पना द्वारा उनका पुनर्थन करके अपना नया काव्य लिखता है। कालान्तर में यथार्थ का रूप बदलता है, किन्तु काव्य-साहित्य उन पुरानी छवियों की रूढ़ि ढोता चलता रहता है। दो-डेढ़ सौ वर्ष तक अंग्रेजों के आने के बाद भी वज्रभाषा का रीति-काव्य निश्चित रूढ़ियों के पथ पर चलता रहा। भारतेन्दु और बाद में छायावाद ने उस पथ को छोड़ने का प्रयत्न किया। छायावाद ने क्रान्ति उपस्थित की; वैसी ही क्रान्ति हमारे प्रयोगशील कवि उपस्थित करना चाहते हैं।

छायावाद ने हमें नया प्रकृति-बोध और नई भावनाएँ दीं, किन्तु इन दोनों का केन्द्रभूत स्रोत था व्यक्ति का अन्तःकरण। छायावाद मुख्यतः परिवर्तित व्यक्ति का सावन्त्रिच है; इस परिवर्तन की हेतुभूत परिस्थितियों पर उसकी दृष्टि कम है, प्रायः नहीं है। इसके विपरीत आज़ का प्रयोगशील कवि मुख्यतः वहिर्मुखी है। छायावादी कवि, लुङ्गमार भावनाओं का भार लिये, वे सार्कस की कृतियों का और अधिक अध्ययन करें। हमारा दृढ़ विश्वास है कि भारतीय लेखकों के लिए यह अध्ययन कभी भारतीय संस्कृति से परिचित होने का स्थानापन्न नहीं हो सकता। स्वयं सार्कस में योरोपीय इतिहास और संस्कृति की आश्चर्यजनक जानकारी पाई जाती है। इन जानकारी के लिए अपेक्षित साधना प्रत्येक महत्वपूर्ण लेखक को स्वयं करनी पड़ती है।

प्रायः उन्हें बाह्य जगत पर लादता फिरता है; वह भावुक है, रोमांटिक है; आज का कवि अपेक्षाकृत यथार्थवादी है। आध्यात्मिकता का अविश्वास उसे बरबस धरती की ओर ले गया है। प्रयोगवादी कवि हिन्दी कविता को छायावादी आध्यात्मिता और भावुकता की झनकार से मुक्त करना चाहते हैं। इसके लिए वे साधारण जीवन की पदावली और प्रतीतियों का उपयोग करते हैं और, समय-समय पर, उर्दू शब्दों और छन्दों का प्रयोग करके अपनी मनोवृत्ति के वैषम्य की घोषणा करते हैं। माचवे के शब्दों में 'हिन्दी कविता में अभी विषयों की विविधता, व्यंग का तीक्ष्ण और सुरुचिपूर्ण प्रयोग, प्रकृति के सम्बन्ध में अधिक वैज्ञानिक दृष्टि, जन-जीवन के निकटतम जा कर ग्राम गीत, लोक-गाथा और बाज़ारू कहलाई जाकर हेय मानी जाने-वाली बहुत सशक्त और सुहावरेदार ज़बान के नये-नये शब्दरूपों और कल्पना-चित्रों को ग्रहण करना आना चाहिए।' 'बाज़ारू', इस शब्द में उस बृहत् सांस्कृतिक क्रांति का संकेत है जो प्रयोगशील साहित्यकार उपस्थित करना चाहते हैं। आज हम अपने जीवन को आध्यात्मिकता तथा सुरुचि की पुरानी बुलाओं पर तोलने को तैयार नहीं हैं। आज मनुष्य अपने को "प्रकृति की संतान" समझने का अभ्यस्त बनना चाहता है, "ब्रह्म या अमृत की संतान" नहीं।

नवीन प्रयोगशील काव्य के सम्बन्ध में हमारी एक शिकायत है, और एक आशंका भी है।

'कविता में विषय से अधिक "टेक्नीक" पर ध्यान दिया गया है', ये शब्द (तारसप्तक में) श्री गिरिजाकुमार माथुर के हैं। वस्तुतः यह स्थिति प्रायः सभी प्रयोगशील कवियों की है। उनकी शक्ति, अब तक, मुख्यतः शैलीगत भिन्नता उपलब्ध करने में खर्च हुई है। स्पष्ट ही ऐसी स्थिति स्वस्थ या नार्मल नहीं है। बात यह है कि शैलीगत भिन्नता एवं निरालापन साधन हैं; साध्य नहीं। साध्य है, कवि-विशेष की विशिष्ट दृष्टि से, युग-जीवन का प्रकाशन। अन्ततः शैली की नवीनता में कवि के व्यक्तित्व या दृष्टि का निरालापन प्रतिफलित होना चाहिए। प्रयोगशील कवियों में इस प्रकार के दृष्टिगत निरालापन को निकमित करने का चेष्टा का हमें कोई प्रमाण नहीं मिलता। प्रयोगमूलक गायक की उपस्थिति तथा अनुभूतिगत (दृष्टिमूलक) निरालापन के अभाव में इन कवियों के रचनतंत्र व्यक्तित्व को खो ग निकालना भी कठिन जान पड़ता है।

उक्त दृष्टि के विकसित न हो सकने का मूल कारण है युग के सुख-दुख, मानव व्यक्तित्व की ऊर्ध्व अथवा निम्न गति के प्रति, जिम्मेदारी की भावना की न्यूनता। हमें इसका विशेष संकेत नहीं मिलता कि हमारे प्रयोगशील कवियों में युग या मानवता के प्रति भ्रमत्व की भावना है—यह भावना जो

कलाकार को युग-चेतना के समर्थकों पर दृष्टिपात करने को विवश करती है। संक्षेप में, हमारी शिकायत यह है कि तथाकथित प्रयोगशील कवि विन्तुब्ध एवं आहत मानवता के प्रति अपने दायित्व का उचित मात्रा में निर्वाह नहीं कर रहे हैं। हमारे इन कर्तव्यों को याद रखना चाहिए कि संसार में कोई ऐसा श्रेष्ठ कवि नहीं हुआ जिसने अपने युग का प्रकाशन करते हुए मानव संस्कृति की प्रगति में योग न दिया हो। अन्ततः काव्य केवल शैली, केवल छन्दों, चित्रों, एवं साम्य-वैषम्य विधानों की, क्रीड़ा मात्र नहीं है।

इसके अतिरिक्त हमें एक आशंका भी है। हिन्दी में छायावाद शैलीगत क्रान्ति लेकर आया, उसने हमें नये छन्द, नये अलंकार और नई व्यञ्जनाएँ दीं। उसका जीवन मुश्किल से बीस वर्ष रहा। क्या इतनी जल्दी-जल्दी शैलियों का आमूल परिवर्तन हमारे साहित्य के लिये हितकर है? क्या छायावादी छन्दों तथा शब्दकोश की सम्भावनाओं का पूरा उपयोग किया जा चुका? हमारा विचार है, नहीं। किसी भी शैली को पूर्ण रूप देने और उसकी सम्भावनाओं का पूरा उपयोग करने के लिये लम्बा जातीय प्रयत्न अपेक्षित होता है। योरप की तथाकथित क्लासिक-रोमांटिक काव्य की परम्परायें एक-एक शताब्दी में पैली रही हैं; अंग्रेजी का सॉनेट तथा उसमें नियोजित छन्द अंग्रेजी साहित्य के समूचे इतिहास में प्रयुक्त होता पाया जाता है। हिन्दी में पदों तथा कवित्त-सवैया आदि की लम्बी परम्परा रही है। इन दृष्टियों से छायावाद के बीस वर्ष बहुत ही थोड़ा समय है। हमारा विश्वास है कि उसके विशिष्ट छन्दों की सम्भावनाओं का अभी तक निराला अधूरा उपयोग हुआ है। छायावाद के भीतर से ही विकसित किन्तु अधिक यथार्थोन्मुख शैली के दर्शन हमें पन्त की "ग्राम्या" के कुछ अंशों (वे आँखें, वह बुद्धा, ग्राम-वधू, द्रन्दप्रणय आदि) में हुये थे; पता नहीं क्यों स्वयं पंतजी ने ही उस ढंग की रचना करना अन्त-सा कर दिया।

हमारा मतलब है कि छन्दों आदि की नवीनता के आडम्बर के बिना भी, केवल अनुभूतिगत निरालापन के बल पर, हमारा नया काल अपने स्वतंत्र अस्तित्व की घोषणा कर सकता है। नये छन्दों का प्रयोग वर्जित नहीं है—भाषा तथा संगीत की समृद्धि की दृष्टि से वह स्वागत करने योग्य है, किन्तु यह नहीं भूलना चाहिये कि अन्ततः नवीनता का दृढ़ आधार नया युग-बोध है, केवल शैली के उपकरण नहीं। युग-चेतना से चुने हुए अनुभूति-तत्वों के अभिनव सन्दर्भों में नियोजन द्वारा ही कोई युग या लेखक वस्तुतः महत्वपूर्ण व्यक्तित्व को प्राप्त करता है।

(मार्च, १९५०)

कि र ण - सञ्च य

काव्य की दो कोटियाँ

(१)

साहित्य रागबोधात्मक अनुभूति अथवा उसकी अभिव्यक्ति है। जीवन में भी इस प्रकार की अनुभूति मिलती है; भेद यही है कि जीवनगत अनुभूति, प्रायः, वैयक्तिक अर्थात् व्यक्तिगत हानि-लाभ से सम्पृक्त होती है। किंतु इसका अर्थ यह नहीं कि जीवन और साहित्य में कोई आवश्यक विरोध है। वस्तुतः साहित्य में अभिव्यक्त होनेवाली अनुभूति साहित्यकार की जीवनानुभूति का ही अंग होती है। और केवल साहित्यकार की अनुभूति का अंग ही नहीं—संस्कृत पाठक भी उस प्रकार की प्रतिक्रिया या अनुभूति के अभ्यस्त बन जाते हैं।

कलात्मक अनुभूति का मूल मानवता की सामान्य राग-बोधात्मक प्रकृति और उसकी कल्पना-मूलक सम्भावनाओं में रहता है।

(२)

शायद यह हमारा स्वभाव है कि हम अपनी विभिन्न शक्तियों या क्षमताओं का व्यायाम अथवा उपभोग करना चाहते हैं। हमारी जिज्ञासा-वृत्ति शतशः पदार्थों की परीक्षा करके अपने को चरितार्थ करना चाहती है। इसी प्रकार, वयःसंधि के समय से, हम किसी से प्रेम करने को उतावले होने लगते हैं। रस-सिद्धान्त के स्थायीभाव हमारी इस प्रकृति के ही विभिन्न पहलू हैं। जीवधारियों की खेलने की प्रवृत्ति का भी, शायद, यही रहस्य है।

(३)

काव्य या साहित्य की दो मुख्य कोटियाँ होती हैं; एक कोटि है, आत्म-निष्ठ, भावुकता-मूलक, अथवा रोमांटिक; दूसरी कोटि है, वस्तुपरक, संतुलित अथवा क्लृप्तिक। इन कोटियों के बीच, रोमांटिक और क्लृप्तिक प्रवृत्तियों के भावा-भेद से, अनेक उपकोटियों को न्यूनाधिक विविक्त किया जा सकता है।

(४)

रोमांटिक काव्य उत्तेजना और भावुकता में जन्म लेता है। खेल की भाँति उसमें शक्ति का—गम-तत्त्व का—उपयोगशून्य अतिव्यय होता है।

ये सब लक्षण वयःसंधि काल के हैं जब युवक और युवती आन्तरिक रागातिरेक को जिस-तिस आकर्षक व्यक्ति या पदार्थ पर लुटाते फिरते हैं। रोमांटिक काव्य में, दृष्ट वास्तविकता के अनुपात में, रागात्मक प्रतिक्रिया अधिक तीव्र होती है; यह तीव्रता विशेष उमंग, प्रवाह एवं ओज (Energy) के रूप में दिखाई पड़ती है। केवल भावुकता-प्रधान रोमांटिक काव्य निकृष्ट कोटि का होता है; श्रेष्ठ रोमांटिक काव्य में गतिपूर्ण उमंग एवं ओज रहता है। रोमांटिक काव्य या साहित्य की एक स्पृहणीय विशेषता प्रवाह है।

(५)

सूर की तुलना में तुलसीदास रोमांटिक हैं; टॉल्स्टॉय की तुलना में शेक्सपियर रोमांटिक हैं। रीतिकालीन कवियों में विहारी लाल वस्तु-परक कलाकार हैं।

(६)

बालक उन्मुक्त होकर खेलते हैं, उन्हें थक जाने की परवाह नहीं होती। अंगों में न समा सकनेवाली शक्तियों के सदुपयोग की चिन्ता वे नहीं करते। समझदार वयस्क स्त्री-पुरुष परिमित व्यायाम करते हैं। शारीरिक परिश्रम से जर्नेवाला मजदूर व्यायाम भी नहीं करता—उसके शरीर की शक्ति केवल काम के लिये होती है।

आत्मनिष्ठ रोमांटिक साहित्यकार अपनी भावुकता को स्वच्छन्द विखेरता फिरता है—उसे अपने राग-तत्त्व के सद्व्यय की चिन्ता नहीं होती—क्योंकि उसे जीवन की उन जटिल एवं विराट् वास्तविकताओं का परिचय नहीं होता जो वस्तुतः रागात्मक आलोड़न अर्थात् गम्भीर रागात्मक प्रतिक्रिया की पात्र हैं। जैसे-जैसे कलाकार का जटिल वास्तविकता से परिचय बढ़ता जाता है उसकी रागात्मक प्रतिक्रिया अधिक संतुलित होती जाती है।

(७)

तीव्रता और गहराई में अन्तर है।

(८)

तुलसीदास राम के शिशु-रूप पर उतने ही मोहित हैं जितने कि सूर कृष्ण पर। किन्तु सूर का आवेग वास्तविकता के अधिक सूक्ष्म परिचय पर आधारित है। दोनों कवि हमें अपने आराध्यों को प्यार करने का निमंत्रण देते हैं, किन्तु सूर का निमंत्रण अधिक सफल होता है। अन्ततः वस्तु-परक साहित्य जितना गहरा प्रभाव छोड़ता है वैसा आत्मनिष्ठ साहित्य नहीं।

विक्टर ह्यूगो का 'ले मिज़राबल' आत्मनिष्ठ उपन्यास है। उसमें तीव्रता है, तड़पन है, जैसी कि वयःसंधि के प्रेमियों में होती है। टॉल्स्टॉय के उप-

न्यासों में गंभीर आवेग है। 'मेघदूत' में भी वैसा ही आवेग है। कालिदास की तुलना में रवीन्द्र का प्रकृति-प्रेम कम वस्तु-निष्ठ अर्थात् रोमाण्टिक है।

(६)

जीवन की अनन्त जटिल वास्तविकताओं की चेतना रखनेवाले कलाकार को इतना अवकाश ही कहाँ होगा कि वह भावुकता का प्रदर्शन करे; वह अपनी संवेदनशीलता का परिचय जीवन की मर्मछवियों के सफल चित्रण द्वारा करता है।

(१०)

क्लासिक कलाकार भी रोमाण्टिक पात्रों की अवतारणा कर सकता है क्योंकि रोमाण्टिक मनोवृत्ति के नर-नारी जीवन की वास्तविकता का अंग हैं। शेक्सपियर ने जहाँ एक ओर कूट-चरित 'आथेगो' की सृष्टि की है वहाँ तेजस्विनी सौंदर्य-शिखा राज-प्रणयिनी 'क्लिओपेट्रा' की भी।

(११)

रोमाण्टिक काव्य में प्रवाह उत्पन्न करना अपेक्षाकृत सरल है। वस्तु-परक काव्य को प्रवाहमय बनाना लम्बे अभ्यास की अपेक्षा रखता है। श्रेष्ठ संस्कृतकवियों की शैली वस्तु-परक होते हुए प्रवाहमयी है। यही बात सूर के काव्य पर लागू है। टॉल्स्टॉय के उपन्यासों का प्रवाह भी वैसा ही है। इस प्रवाह की दाद दे सकने के लिए अधिक परिपक्व मस्तिष्क चाहिए।

वस्तु-परक काव्य में प्रवाह होने का मतलब है जीवन अर्थात् वास्तविकता का अखण्डित परिचय, और उसे व्यक्त करने की अकुण्ठित क्षमता।

(१२)

चित्तन के क्षेत्र में वस्तु-निष्ठता ईमानदारी का पर्याय है; बौद्धिक से अधिक वह एक नैतिक विशेषता है। बहुत हद तक श्रेष्ठ क्लासिक कलाकार भी वस्तु में रमता हुआ अपने को भूल जाता है; विचारकों के लिए तो यह विशेषता अनिवार्य रूप से अपेक्षित है। उच्च विचारक में अपने विचारों या सिद्धांतों के प्रति अभिनिवेश नहीं होना चाहिए। उसका ध्येय वास्तविकता की व्याख्या होती है, विचार-विशेष की हार-जीत नहीं। ऐसा विचारक सदा अपने मस्तिष्क को खुला रखेगा; और पुराने मन्तव्यों को छोड़ने को बाध्य होने पर उसे लज्जा या ग्लानि न होगी।

श्रेष्ठ आलोचक को भी अपने निर्णय में अभिनिवेश नहीं होना चाहिए। इसका यह मतलब नहीं कि श्रेष्ठ समीक्षक या चिन्तक अपनी बात को गौरव एवं प्रभविष्णुता से न कहे, किंतु ये विशेषताएँ उसके आत्म-विश्वास की प्रतीक होनी चाहिए, अभिनिवेश की नहीं।

(१३)

समीक्षक में असली आत्म-विश्वास महान् लेखकों के गाढ़े परिचय से उत्पन्न होता है। सिद्धांतों पर आधारित आत्म-विश्वास उतना सही एवं विश्वसनीय नहीं होता। साहित्यिक मूल्यांकन का अन्तिम आधार विकसित रसानुभूति है। श्रेष्ठ कलाकारों के सम्पर्क से ही रसानुभव की क्षमता परिपक्व होती है।

(१४)

यह अनिवार्य है कि रसानुभूति के क्रमिक विकास से वे साधारण लेखक या कृतियाँ जो कल तक हमें बहुत प्रिय लगती थीं अब उतनी प्रिय न लगें। ऐसी स्थिति में आलोचनात्मक सम्मतियों में अभिनिवेश समीक्षक के व्यक्तित्व की वृद्धि में बाधक हो सकता है।

(मई, १९५०)



२—साहित्य में रागतत्व

(देव और बिहारी; अरलीलता; विरह-काव्य)

(१)

टी. एस. इलियट ने एक जगह लिखा है कि आवेग के बिना भी, केवल सम्वेदनाओं (फीलिंग्स) से, साहित्य का निर्माण हो सकता है। इलियट की प्रत्येक उक्ति विचारणीय होती है।

(२)

हमें लगता है कि “इमोशन” या आवेग का सम्बन्ध हमारी जीव प्रकृति (बायोलॉजिकल नेचर) से होता है जब कि “फीलिंग” या सम्वेदना अधिक परिष्कृत, अधिक बौद्धिक एवं सूक्ष्म मनोवैज्ञानिक-नैतिक चेतना से सम्बद्ध होती है। मतलब यह कि “फीलिंग्स” से बना साहित्य अधिक संस्कृत रुचि का द्योतक होता है।

यहाँ हम “फीलिंग” शब्द का स्वीकृत मनोवैज्ञानिक अर्थ में प्रयोग नहीं कर रहे हैं। मेकडूगल ने आवेगों को मूल प्रवृत्तियों (इंस्टिंक्ट्स) से सह-चरित वर्णित किया है। उन्होंने आवेग और “सेंटीमेंट” (अर्थात् अपेक्षाकृत स्थायी रागात्मक प्रतिक्रिया के स्वभाव) में अन्तर किया है।

आवेग अपेक्षाकृत अस्थायी होता है। आप नौकर पर क्रोध करते हैं और थोड़ी देर में शांत हो जाते हैं, किंतु किसी के प्रति आपकी घृणा दीर्घ-काल-व्यापिनी होती है; वह आसानी से शमित नहीं होती। आवेग की तुलना उस ज्वाला से की जा सकती है जो सूखे ईंधन के रस-जल उठने से उत्पन्न होती है; इसके विपरीत “सेंटीमेंट” उस अग्नि के समान होता है जो कुछ गीले ईंधन का आश्रय लेकर बहुत काल तक सुलगती रहती है। पहली दृष्टि में माझूम पड़ता है कि ज्वाला ही अधिक महत्वपूर्ण होती है, पर बात ऐसी नहीं है।

एक कविता होती है जो कुछ क्षणों के लिए हममें जीव आवेग या आलोकित उत्पन्न कर देती है; ऐसी कविता में स्थायी रागात्मक सम्बन्ध या स्मृति निर्मित कर देने की क्षमता कम होती है। काव्य में यह दूसरी क्षमता

तब आती है जब वर्णित विषय का जीवन अथवा जीवन-संबंधी विचारों (जीवन-दर्शन) की जटिल व्यापकता से संबंध जोड़ दिया जाता है।

पहले प्रकार का काव्य-साहित्य केवल हमारी जीव-प्रकृति को आन्दोलित करता है, दूसरी कोटि का साहित्य हमारी समस्त बौद्धिक-मनोवैज्ञानिक गठन को प्रभावित करता है। यह नहीं कि दूसरी कोटि के काव्य की जड़ जीव-प्रकृति में नहीं रहती, किंतु उसमें जीव-प्रकृति की मौलिक उत्तेजना बौद्धिक-मनोवैज्ञानिक जटिलताओं में उलझ कर अपनी तीव्रता या वेग कम कर देती है। शैल-निर्भर में गति अधिक होती है, किंतु गहराई समतल में बहने वाली नदी में ही पाई जाती है।

(३)

कुछ छन्द आवेगात्मक तीव्रता का वहन करने में समर्थ होते हैं, कुछ संवेदनात्मक गहराई का। व्रज काव्य के कवित्त और भवैया छन्द प्रायः पहली कोटि के हैं।

कवि देव में आवेगात्मक तीव्रता है, सूर के पदों में रसात्मक गहराई है। निम्न पद्यों की परीक्षा कीजिए :—

(१) को जानै री वीर, बिनु बिरही बिरह-विधा ?

हाय-हाय। करि पछताय, न कछु सोहात,
बड़े बड़े नैनन सों आँसू भरि-भरि ढरि,
गोरो-गोरो मुख आजु ओरो-सो बिलानो जात।

(देव)

(२) स्याम मुरति कर राधिका तकति तरनिजादीर

अँसुवन करत तरौस को खनिक खरौहो नीर।

(बिहारी)

पहले पद्य में जिस कष्ट का वर्णन है उसका प्रभाव शरीर तक सीमित है। इसके विपरीत दूसरे पद्य की वेदना हमारे मन में एक अमिट लकीर-सी खींचती प्रतीत होती है। दो और पद्य लीजिए :—

(३) माखन-सो मन दूध-सो जोवन, है दधि ते अधिकै डर ईठी,

जा छवि आगे छपाकर छाछ समेत सुधा वसुधा सब सीठी,
नैनन नेह चुबै कवि देव बुभावति बैन वियोग—अंगीठी,
पेसी रसीली अहीरी अहै कछौ क्यो नलगै मनमोहनै मीठी।

(देव)

२—वतरस लालच लाल की मुरली धरी लुकाय
सौह करे, भौहनि हंसे, देन कहे, नटि जाय !

(विहारी)

प्रथम पद्य की नायिका में हमारी सहज असंस्कृत दृष्टि को लुभानेवाला रूप और यौवन है, दूसरी में जटिल बौद्धिकता का सौंदर्य । आप निरर्थक लीजिए आपको कौन-सी अधिक पसन्द है !

एक दूसरे क्षेत्र का उदाहरण लीजिए—

अटल अखण्ड अबाधित गति से
चक्र चल रहा परिवर्तन का,
कौन पकड़ रख सकता जीवन,
कौन निवारण करे मरण का ।

यहाँ जो सम्बेदना जगती है वह देव की विरहिणी की तड़पन से भिन्न है, वह भी हमारे हृदय पर एक गहरी वेदना की लकीर-सी छोड़ देती है ।

देव के काव्य में निसर्ग-सिद्ध जीव-प्रकृति एवं उससे अनतिदूरवर्तिनी मनोवैज्ञानिक प्रकृति का चित्रण है, सूर और विहारी में सूक्ष्मतर मनोवैज्ञानिक प्रकृति का । जीवन की व्यापक पीठिका में प्रतष्ठित होने के कारण सूर का काव्य अधिक स्थायी प्रतिक्रिया उत्पन्न करता है ।

उक्त दोनों ही कवियों में नैतिक द्वन्द्व एवं जटिलताओं का सर्वथा अभाव है । उन्होंने व्यक्तित्व के रमणीय पक्षों को देखा है; उसके गुरु-लघु अथवा हेय एवं उदात्त रूपों की चेतना उनमें नहीं है । यह चेतना संस्कृत कवियों में है, तुलसीदास में है । भेद यही है कि संस्कृत कवि मानव-व्यक्तित्व को लौकिक जीवन की अपेक्षा से देखते हैं; तुलसी प्रायः सुक्ति अथवा ईश्वर-भक्ति के लोकवाङ्मय पैमानों की अपेक्षा से ।

(५)

कभी-कभी, सभ्यता की सूक्ष्म नैतिक-मनोवैज्ञानिक चेतना से ऊबकर, हम विशुद्ध जीव-प्रकृति की अभिव्यक्ति की ओर प्रभावित होते हैं । फलतः जीवन और साहित्य दोनों में, खुले या प्रच्छन्न रूप में, अश्लीलता स्थान बना लेती है ।

अश्लीलता का प्रच्छन्न प्रकाशन, जीवन (परिहास) और काव्य दोनों में, रुचिकर लगता है ।

(६)

यहाँ प्रश्न उठता है—यदि साहित्य में अश्लीलता अर्थात् विशुद्ध जीवी प्रकृति से सम्बद्ध वासनाओं का प्रच्छन्न-प्रकाशन प्रिय लगता है तो व्यवसायी

बुद्धि का कलाकार केवल ऐसा ही साहित्य क्यों न लिखे ? दूसरे, क्योंकि वासनाएँ मानव-प्रकृति का स्थायी तत्व हैं इसलिये कलात्मक दृष्टि से भी ऐसे साहित्य को स्थायी महत्व का वाहक होना चाहिए; फिर, विशुद्ध कला की दृष्टि से, इसी प्रकार के साहित्य को क्यों न प्रोत्साहित किया जाय ? और यदि आनन्द ही कला का लक्ष्य है तो मानना चाहिए कि मूल वासनाओं का सरस उपभोग करानेवाला साहित्य ही विशेष ग्राह्य होगा। वैसी दशा में मनोवैज्ञानिक एवं नैतिक सूक्ष्मताओं से अनुप्राणित साहित्य का आनन्द एवं कला की दृष्टि से अधिक महत्व नहीं होना चाहिए।

(७)

ऊपर के प्रश्नों के पीछे यह भावना या विश्वास छिपा है कि मनुष्य की मूल जीव-प्रकृति एवं उसकी सभ्यता में विरोध है, कि मनोवैज्ञानिक-नैतिक ग्रन्थियों का विकास मानव-प्रकृति का नैसर्गिक अथवा अवियोज्य अंग नहीं है। हमारी समझ में यह मान्यता सचाई का पूर्ण रूप नहीं है।

यह ठीक है कि सभ्यता के दबाव से हमें कभी-कभी अपनी वासनाओं को अस्वीकार करना पड़ता है, और हम उनकी अभिव्यक्ति पर तरह-तरह के प्रतिबन्ध लगाते हैं जिसके फलस्वरूप साहित्य में उनके प्रच्छन्न प्रकाशन की युक्तियाँ खोजनी पड़ती हैं। किन्तु इसके साथ यह भी सत्य है कि मानव-प्रकृति में स्थूल वासनाओं से ऊँच या थककर सूक्ष्म चेतना के स्तरों में पैठने की प्रवृत्ति भी है। यह भी सत्य है कि मनुष्य स्वभावतः ही नैतिक पैमानों का प्रयोग करता और नैतिक प्रमेदों के आधार को निर्धारित करने की चेष्टा करता है। मतलब यह कि जिसे सभ्यता और संस्कृति कहते हैं वह मानव-प्रकृति की स्वाभाविक अभिव्यक्ति है।

शारीरिक शक्तियों के अतिरेक की अवस्था में मनुष्य को वासनाओं की कल्पना-मूलक वृत्ति देनेवाले चित्र, वातचीत एवं साहित्य भले लगते हैं; किन्तु शरीर की विशेष उत्तेजना के अभाव में, मन और इन्द्रियों की स्वस्थ एवं संतुलित स्थिति में, वही मनुष्य बोधात्मक सूक्ष्मता एवं रसात्मक गहराई की अपेक्षा करता है। अपने अथवा दूसरे के ऊपर होते अन्याय को देखते हुए उसकी नैतिक वृत्तियाँ भी प्रबुद्ध हो उठती हैं।

हमारा मतलब यह है कि यदि नैतिक-मनोविज्ञानिक उल्लङ्घन मानव-प्रकृति का निसर्ग-सिद्ध अंग न हो तो उनकी विवृति करनेवाला साहित्य हमें प्रिय न लगे। इसके विपरीत देखा यह जाता है कि विकसित संवेदना के पाठक, आलोचकों के मतमत्त की चिन्ता किये बिना भी, इस प्रकार के चेतना-विकाशी साहित्य को पसन्द करते हैं। विहारी की लोकप्रियता इसका निदर्शन है।

“रेन बो” (इन्द्र धनुष) उपन्यास में डी० एच० लारेंस ने एक दम्पती का वर्णन किया है जो सांस्कृतिक धरातलों के भेद के कारण एक-दूसरे से घृणा करते हैं; स्त्री कम संस्कृत पति को अवज्ञा की दृष्टि से देखती है और इसीलिये पति अधिक संस्कृत पत्नी को घृणा की दृष्टि से। किन्तु वे दोनों ही एक अवसर पर तीव्र एकता अथवा तादान्य का अनुभव करते हैं, अर्थात् शारीरिक मिलन के अवसर पर। उस अवसर पर प्रायः प्रत्येक स्त्री-पुरुष तीव्र राग या आसक्ति का अनुभव करते हैं। स्पष्ट ही यह आसक्ति, जैसा कि लारेंस ने दिखाया है, उस मनोवृत्ति से भिन्न है जिसे हम मैत्री या प्रकृत प्रेम कहते हैं।

स्थायी मैत्री या प्रेम की भूख मानव-प्रकृति की नैसर्गिक भूख है, वह कम-से-कम उतनी ही वास्तविक है जितनी की काम-मूलक वासना। हम कहना चाहते हैं कि जीवन की भाँति साहित्य में भी, कुल मिलाकर, गहरी मित्रता या प्रेम का चित्रण जितनी तृप्ति देता है उतनी स्थूल वासनापूर्ति का चित्रण नहीं। जिस प्रकार जीवन में दो व्यक्तियों की मित्रता उसी अनुपात में गाढ़ी एवं स्थायी होती है जिस अनुपात में उनके व्यक्तित्वों के अनेक तत्व एक-दूसरे से मेल खाते हैं उसी प्रकार साहित्य में भी केवल शारीरिक मिलन की अपेक्षा सूक्ष्म-जटिल मनोवैज्ञानिक एकरूपता का चित्रण अधिक स्थायी अथवा गहरा रसोद्भेद करता है।

प्रेम और विरह के चित्र खड़े करनेवाले कवि देव के सवैया और कविस प्रायः नायक-नायिका की उस अवस्था को मूर्त करते हैं जो मुख्यतः, स्थूल जीव-प्रकृति एवं उसकी निकटवर्तिनी मनोवैज्ञानिक प्रकृति के धरातल पर, उनके शारीरिक स्पन्दन में प्रतिफलित होती है। दोनों ही स्थितियों में सूक्ष्म अथवा गहरी मानसिक भाव-वृत्तियों का वे क्रम संकेत दे पाते हैं। उनके नायक-नायिकाओं का व्यक्तित्व मूक आनन्द एवं वेदना की गहराइयों से प्रायः अपरिचित रहता है। इस दृष्टि से, अपनी श्रेष्ठतम रचनाओं में, देव और विहारी का अन्तर स्पष्ट है :—

“देवजू” देखिमे दौरि दशा

ब्रज-पौरि बिथा की कथा विधुरी है,

हेम को बेलि भई हिम-रासि,

घरीक में घाम सों जाति घुरी है।

अथवा,

कोमल कूकि कै भवैलिया कूर करेजनि को किरचै करती क्यों ?
(देव)

और,

कर के मीड़े कुसुम लौं गई विरह कुंभिलाय,
सदा समीपिन सखिन हूँ नीठि पिछानी जाय ।

(विहारी)

देव और विहारी के उक्त पद्यों का अन्तर तीव्रता और गहराई का अन्तर है । रीतिकाल के अधिकांश कवियों ने विरह-वेदना की तीव्रता का ही वर्णन किया है । “साकेत” में उर्मिला का वर्णन भी प्रायः वैसा ही है । कालिदास के विरह-वर्णनों में आपको गहराई मिलेगी, “नैपथ्य” में दमयन्ती का विरह-वर्णन व्यथा की तीव्रता का वर्णन है । सामान्यतः रोमांटिक काव्य में व्यक्तित्व का अल्पकालिक आलोडन करनेवाली तीव्रता ही रहती है, गहरी सम्बेदना क्लासिक क्रांति के काव्य का लक्षण है । “उत्तरचरित” के सीता और राम का प्रेम नितान्त गहरा प्रेम है । हमें भय है कि “मानस” में राम का विरह-वर्णन भी तीव्रता के धरातल पर ही निष्पन्न हुआ है, उसमें श्रेष्ठ महाकाव्योचित गहराई नहीं है । प्रेम या विरह जब लम्बे साहचर्य की स्मृतियों से जटिल होता है तभी उसमें गहराई आती है । सूर-वर्णित गोपिकाओं के विरह में तड़पन अथवा तीव्रता ही नहीं गहराई भी है । जो वेदना रीति-काल-व्यापिनी होने का आभास देती है—जैसे विहारी के उद्धृत दोहों में—उसी में गहराई की अनुभूति होती है ।

श्रेष्ठ कलाकार की कृतियों में क्रमशः तीव्रता से गहराई की दिशा में विकास होता है; श्रेष्ठ आलोचक की दृष्टि में भी क्रमशः आवेगात्मक तीव्रता का पक्षपात सम्बेदनात्मक गहराई की माँग में परिणत होता जाता है ।

(मई, १९५०)

३—साहित्य में प्रगति

(१)

जीवन में और एक महनीय कलाकृति में प्रत्येक व्यक्ति उतना ही देख पाता है जितना देखने की क्षमता उसने सम्पादित की है। प्रत्येक युग का महान् कलाकार प्रायः जीवन को अपने युग की सभी प्रचलित दृष्टियों से देख लेता है। भले ही कलाकार अपने युग के समस्त प्रश्नों के बौद्धिक रूप से परिचित न हो, वह उन प्रश्नों या शंकाओं के साक्षात्क पहलू से अवश्य ही परिचित रहता है।

(२)

इतनी आँखों और इतने मस्तिष्कों की सृष्टि व्यर्थ नहीं है। विश्व-जीवन और मानव-जीवन इतने जटिल हैं कि उन्हें देखने-समझने के लिये मानवता के अशेष चक्षु एवं मस्तिष्क भी पर्याप्त नहीं हैं। तभी तो प्रत्येक युग के महान् चिन्तक समस्याओं की जटिलता के सम्मुख असहाय महसूस करते हैं। इसी-लिये मानना चाहिए कि सब प्रकार के सांस्कृतिक प्रयत्न, जीवन और जगत की चिन्तात्मक एवं कलात्मक व्याख्या अथवा विवृति की चेष्टाएँ, सहयोग-मूलक प्रयत्न हैं।[†] इसलिये भी किसी विचारक या कलाकार को अपनी कृति में अभिनिवेश नहीं होना चाहिए। हमारा लक्ष्य है जीवन और जगत के स्वरूप को हृदयंगम करना; किसी विशेष व्यक्ति का महत्त्वस्थापन मानवता के सांस्कृतिक विकास का साक्षात् प्रयोजन नहीं है।

फिर भी हम महनीय कृतियों, विचारकों एवं कलाकारों का कीर्तिस्थापन करते हैं सो केवल कृतज्ञता-शापन के लिये नहीं; इस समीक्षात्मक क्रिया द्वारा ही हम मानव-चेतना और संवेदना के विकास को आगे बढ़ा सकते हैं।

(३)

महान् लेखकों के विश्लेषणात्मक अध्ययन द्वारा आलोचक अपने धरातल को ऊँचा करता है। आलोच्य लेखक या कृति का धरातल इटाह सभीज्ञ के धरातल को निर्धारित कर देता है। किन्तु साधारण कृति के साधारणत्व का विश्लेषण ऊँचे से-ऊँचे धरातल पर किया जा सकता है।

† श्रेष्ठ लेखक-विचारक अतीत दृष्टियों को आत्मसात् कर मानवता के बोध को आगे बढ़ाता है।

और,

कर के मीड़े कुसुम लौ गई विरह कुंभिलाय,
सदा समीपिन सखिन हूँ नीठि पिछानी जाय ।

(बिहारी)

देव और बिहारी के उक्त पद्यों का अन्तर तीव्रता और गहराई का अन्तर है । रीतिकाल के अधिकांश कवियों ने विरह-वेदना की तीव्रता का ही वर्णन किया है । “साकेत” में उर्मिला का वर्णन भी प्रायः वैसा ही है । कालिदास के विरह-वर्णनों में आपको गहराई मिलेगी, “नैषध” में दमयन्ती का विरह-वर्णन व्यथा की तीव्रता का वर्णन है । सामान्यतः रोमांटिक काव्य में व्यक्तित्व का अल्पकालिक आलोडन करनेवाली तीव्रता ही रहती है, गहरी सम्बेदना क्लासिक कोटि के काव्य का लक्षण है । “उत्तरचरित” के सीता और राम का प्रेम नितान्त गहरा प्रेम है । हमें भय है कि “मानस” में राम का विरह-वर्णन भी तीव्रता के धरातल पर ही निष्पन्न हुआ है, उसमें श्रेष्ठ महाकाव्योचित गहराई नहीं है । प्रेम या विरह जब लम्बे साहचर्य की स्मृतियों से जटिल होता है तभी उसमें गहराई आती है । सुर-वर्णित गोपिकाओं के विरह में तड़पन अथवा तीव्रता ही नहीं गहराई भी है । जो वेदना दीर्घ-काल-व्यापिनी होने का आभास देती है—जैसे बिहारी के उद्धृत दोहों में—उसी में गहराई की अनुभूति होती है ।

श्रेष्ठ कलाकार की कृतियों में क्रमशः तीव्रता से गहराई की दिशा में विकास होता है; श्रेष्ठ आलोचक की दृष्टि में भी क्रमशः आवेगात्मक तीव्रता का पक्षपात सम्बेदनात्मक गहराई की माँग में परिणत होता जाता है ।

(मई, १९५०)

३—साहित्य में प्रगति

(१)

जीवन में और एक महनीय कलाकृति में प्रत्येक व्यक्ति उसना ही देख पाता है जितना देखने की क्षमता उसने सम्पादित की है। प्रत्येक युग का महान् कलाकार प्रायः जीवन को अपने युग की सभी प्रचलित दृष्टियों से देख लेता है। भले ही कलाकार अपने युग के समस्त प्रश्नों के बौद्धिक रूप से परिचित न हो, वह उन प्रश्नों या शंकाओं के रागात्मक पहलू से अवश्य ही परिचित रहता है।

(२)

इतनी आँखों और इतने मस्तिष्कों की सृष्टि व्यर्थ नहीं है। विश्व-जीवन और मानव-जीवन इतने जटिल हैं कि उन्हें देखने-समझने के लिये मानवता के अशेष चतुर् एवं मस्तिष्क भी पर्याप्त नहीं हैं। तभी तो प्रत्येक युग के महान् चिन्तक समस्याओं की जटिलता के सम्मुख असहाय महसूस करते हैं। इसी-लिये मानना चाहिए कि सब प्रकार के सांस्कृतिक प्रयत्न, जीवन और जगत की चिन्तनात्मक एवं कलात्मक व्याख्या अध्वना विवृति की चेष्टाएँ, सहयोग-मूलक प्रयत्न हैं।[†] इसलिये भी किसी विचारक या कलाकार को अपनी कृति में अभिनिवेश नहीं होना चाहिए। हमारा लक्ष्य है जीवन और जगत के स्वरूप को हृदयंगम करना; किसी विशेष व्यक्ति का महत्वस्थापन मानवता के सांस्कृतिक विकास का साक्षात् प्रयोजन नहीं है।

फिर भी हम महनीय कृतियों, विचारकों एवं कलाकारों का कीर्तिस्मरण करते हैं। सो केवल कृतज्ञता-साधन के लिये नहीं; इस समीक्षात्मक क्रिया द्वारा ही हम मानव-चेतना और संवेदना के विकास को आगे बढ़ा सकते हैं।

(३)

महान् लेखकों के विश्लेषणात्मक अध्ययन द्वारा आलोचक अपने धरातल को ऊँचा करता है। आलोच्य लेखक या कृति का धरातल हठात् समीक्षक के धरातल को निर्धारित कर देता है। किन्तु साधारण कृति के साधारणत्व का विश्लेषण ऊँचे से-ऊँचे धरातल पर किया जा सकता है।

[†] श्रेष्ठ लेखक-विचारक अतीत दृष्टियों को आत्मसात् कर मानवता के योष को आगे बढ़ाना है।

साधारण कृति की साधारणता हम तब तक नहीं देखते जब तक महत्तर लेखकों से सम्पर्कित नहीं होते ।

(४)

यदि हमारे सामने आज वही जीवन होता जो वाल्मीकि अथवा कालिदास के सामने था तो हमारे युग का श्रेष्ठ साहित्य उनकी कृतियों की प्रतिध्वनि मात्र होता । यही बात तब और अब के विज्ञान और दर्शन पर भी लागू है । इसमें साफ निष्कर्ष यह निकलता है कि तब की अपेक्षा में आज के जीवन एवं जगत का चित्र, हमारी दृष्टि में, बदल गया है ।

(५)

इस बदलने का क्या मतलब है ? विज्ञान ने हमारे परिवेश को बदल दिया है सही, किन्तु यह गौण बात है । इससे अधिक महत्व की बात यह है कि, बदले हुए भौतिक परिवेश में, आज हमारे आर्थिक-राजनैतिक (सामाजिक) सम्बन्ध बहुत अधिक बदल गये हैं । इन दोनों से भी अधिक महत्व का एक तीसरा परिवर्तन हुआ है । उन्हीं पुरानी वस्तुओं और सम्बन्धों में हम तब की अपेक्षा कहीं अधिक जटिलता और (भिन्न प्रकार की) सार्थकता देखने लगे हैं ।

(६)

एवरकोम्बी ने कहीं कहा है कि भाषा की भाँति साहित्य का विकास भी समन्वय से विश्लेषण की ओर, वस्तुओं की संश्लेषणात्मक चेतना से विश्लेषणात्मक चेतना की दिशा में होता है ।

[इसका अभिप्राय यह भी है कि साहित्य का विकास स्थूल रस-चेतना से अलंकार-चेतना की ओर, अथवा स्थूल आवेगानुभूति से सूक्ष्म भाव-सवेदनाओं की दिशा में, होता है । जैसा कि हमने अन्यत्र कहा है, साहित्य का विकास स्थूल जीव-प्रकृति के स्तर से सूक्ष्म नैतिक-मनोवैज्ञानिक स्तरों पर होता है ।]

(७)

मनुष्येतर चेतन प्राणधारियों में विकास का अर्थ अधिक उपयोगी तथा सूक्ष्म अवयवों अथवा इन्द्रियों का गाठित होना होता है; इसके विपरीत मनुष्य का विकास मुख्यतः उसके अन्तर्जगत (दृष्टि एवं विचारों) के विस्तार या प्रसार द्वारा निष्पन्न होता है । आज हम कालिदास के युग की अपेक्षा अधिक विकसित हैं इसका मतलब यह है कि हम जहाँ, कालिदास की सहायता से ही, उन सब चीजों को देखते हैं जिन्हें कालिदास ने देखा था, वहाँ हम बहुत-सी दूसरी चीजों को भी देखते हैं जो उस युग में अज्ञात थीं ।

[एक बात और है । अपने विशेष युग की छवियों को कालिदास ने

जितने रस और तल्लीनता से देखा था वैसे हम आज नहीं देख सकते । कारण यह है कि वे उसके युग की विशिष्ट छवियाँ थीं और उन युग के सुख-दुख से विशेष रूप में सम्बद्ध थीं । उस युग के सुख-दुख, मनापमान, व्यक्तित्व की उचाशयता या लघुता आदि के स्रोतों अथवा उपादानों पर तब के कलाकारों की गहरी दृष्टि पड़ना स्वाभाविक था । आज उन स्रोतों एवं उपादानों में बहुत-से हमारे लिये कल्पित उपभोग के विषय अथवा सम्भावना मात्र रह गये हैं । दूसरे युगों की विशिष्ट छवियों को लेकर—हम इस बात पर गौरव देना चाहते हैं—आज हम उतना श्रेष्ठ काव्य प्रस्तुत नहीं कर सकते । इसीलिये श्रेष्ठ साहित्य की पुनरावृत्ति सम्भव नहीं है । अतएव आज के राम या कृष्ण-संबंधी काव्य के लेखक को, विवश होकर, दूसरी छवियों का आकलन करना होगा । अन्यथा वह काव्य हमारे युग में आहत न हो सकेगा ।]

यहाँ प्रश्न उठता है—फिर हम आज कालिदास में क्यों रस लेते हैं ? और क्यों हम उसकी सराहना करते हैं ? उत्तर है, दो कारणांसे । (१) कालिदास के काव्य की सामग्री जीवन से ली गई थी, उसके उपादानभूत तत्वों से हम आज भी परिचित हैं यद्यपि वे उपादान आज भिन्न सन्दर्भों में ग्रथित पाये जाते हैं । कल्पनात्मक सहानुभूति द्वारा हम अपने को उस युग के जीवन-सन्दर्भों में प्रतिष्ठित कर सकते हैं । यह कल्पनात्मक तादात्म्य सब प्रकार के साहित्य का रस लेने के लिये अपेक्षित है ।

(२) अपने युग के जीवन-संदर्भों का कालिदास जितने गहरे समत्व से देख सका था उतने समत्व से हम आज नहीं देख सकते । अतः आज का कवि, उन्हीं उपादानों की सहायता से, आज उतना मार्मिक काव्य नहीं लिख सकता । अपनी मार्मिकता और सच्चाई के कारण कालिदास का काव्य हमें आज भी प्रिय लगता है ।

‘रत्नाकर’ का ‘उद्भव शतक’ हमारे विशिष्ट युग-जीवन के उपादानों से निर्मित न होने पर भी अच्छा लगता है, क्यों ? यह काव्य उन्हीं को अच्छा लगेगा, जो सूर आदि के प्राचीन काव्य से सुपरिचित हैं । दूसरे पाठकों—जैसे टी० एस० इलियट को—वह उतना प्रिय नहीं लगेगा । रत्नाकर ऐसा काव्य लिख सके क्यों कि वे वस्तुतः अपने युग के नहीं, सूर आदि के द्वारा निर्मित उस युग के निवासी थे जिसमें कृष्ण कीड़ा करते थे ।

(८)

एबरक्रॉम्बी के साहित्यिक प्रगति सम्बन्धी मन्तव्य का क्रांतिकारी निष्कर्ष यह है कि यह प्रगति मुख्यतः साहित्य के बोध-मध्य में घटित होती है । शायद कुछ ऐसी ही प्रगति काव्य के गीत में भी होती है—नवीन छन्दों

में सूक्ष्मतर ध्वनियों एवं लय की चेतना मिलनी चाहिये। सम्भवतः संगीत कला में भी वैसी ही प्रगति हो रही होगी।

यहाँ याद रखना चाहिए कि उचित तुलना करने के लिये हमें प्राचीन तथा आधुनिक सभ्यताओं की उच्चतम कलात्मक अभिव्यक्तियों को चुनना होगा। ऐसा न हो कि हम कालिदास के “अभिज्ञान शाकुन्तल” की तुलना भारतेन्दु के “सत्य हरिश्चन्द्र” से करने लगे।

(६)

वस्तुतः मनुष्य की सांस्कृतिक प्रगति का इतिहास मुख्यतः उसकी बोध-चेतना के विस्तार का इतिहास है। जिस वस्तु में हमें कल तक चार अवयव दिखाई देते थे उसमें आज हमें दम, बीस या सौ खरड या पहलू देखने लगे हैं; फलतः उन अवयवों या पहलुओं के पारस्परिक सम्बन्धों की संख्या भी बढ़ गई है। चिन्तन के क्षेत्र में जिस प्रश्न के कल तक दो ही समाधान हो सकते थे, आज कहीं अधिक वैकल्पिक समाधान देखने लगे हैं। अतीत युगों में हमें ईश्वर और आत्मा सम्बन्धी प्रश्न महत्वपूर्ण जान पड़ते थे, आज हम पद और पदार्थ, वाक्य और वाक्यार्थ, भाषा और दार्शनिक चिन्तन, दार्शनिक प्रश्नों की सार्थकता, भाषा और वस्तु-तत्त्व का सम्बन्ध आदि प्रश्नों से अधिक उलझने लगे हैं। यह नहीं कि आज का मनुष्य महाकाय नक्षत्रों एवं आलोक जैसे बेगर्शील तत्वों के सम्बन्ध में परीक्षण और चिन्तन नहीं करता, किन्तु आज, अणु-वीक्षण की सहायता से, वह परमाणुओं को भी तोड़-फोड़ कर देखने का प्रयत्न कर रहा है। स्वयं चिन्तन-पद्धति के बारे में इतना निर्मम चिन्तन कभी नहीं हुआ जैसा कि आज हो रहा है।

साहित्य के क्षेत्र में, इलियड आदि ने घोषणा की है कि ‘मिल्डन’ महा कवि नहीं है (क्यों कि वह सूक्ष्मदर्शी और सूक्ष्म-सही व्यंजना-समर्थ नहीं हैं) और ‘पोप’ एवं ‘डॉन’ श्रेष्ठ कवि हैं। आज का उपन्यासकार मनोविज्ञान की जटिल गहराइयों में जितना पैठता है उसका दसवां हिस्सा भी प्राचीन साहित्य में नहीं मिलेगा। साथ ही समग्र परम्परागत विश्वासों के उच्छिन्न हो जाने के कारण आज का साहित्यकार केवल कर्तव्य और प्रवृत्ति के द्वन्द्व का ही चित्रण नहीं करता—वह यह मौलिक प्रश्न भी उठाता है कि क्या कर्तव्य और अकर्तव्य का, पाप और पुण्य का भेद आन्वैतिक है?

मंजोर ने, दर्शन के परम्परागत प्रश्न आज दर्शन और नीति के ग्रन्थों तक सीमित न रहकर, वास्तविक दर्श से पलायन करके, साहित्य के झोड़ में आश्रय ले रहे हैं। इसी प्रकार आर्थिक एवं राजनीतिक द्वन्द्व भी साहित्य में व्यक्त होने लगा है। आज साहित्य सच्चे अर्थ में सम्पूर्ण जीवन की अभिव्यक्ति बनता जा रहा है।

अतएव आज के साहित्यकार को गम्भीर अर्थ में बहुश्रुत होना चाहिए। साहित्यिक शैली में आज हम जिम् चीज की विशेष माँग करते हैं वह है स्पष्टता और मशकत, सयनता और यथार्थनुगमिता। आज किसी प्रकार के शब्दाडम्बर और हल्की रीति के यौक्तिक वार्थदम्भ के लिये अवकाश नहीं, आज न हम श्लेष का सहन कर सकते हैं, न आडम्बरपूर्ण अनुपमाओं का। हमें बहुत-से विशेषणों का प्रयोग भी प्रिय नहीं, और अतिशयोक्ति या अतिरंजना भी स्वीक्यनीय नहीं रह गई है। आज हम चाहते हैं कि कलाकार सीधे-से-सीधे ढंग से हमें जीवन की दुर्बल जटिलताओं से परिचित करा दे। एक चीज के लिये आज भी विशेष अवकाश है—व्यंग्य के लिये क्योंकि मय युगों की भाँति आज भी मानवता के व्यवहार में दम्भ की कमी नहीं है।

आज स्वयं वास्तविकता इतनी जटिल और विस्तृत हो गई है कि हमें भावुक रोमान्टिक लेखकों के मधुर-कोमल उद्गारों के सुनने का समय नहीं रह गया है। ऐसे लेखक या कवि वयःसंधिप्राप्त तरुण पाठक-शक्तिकाओं को ही कुछ दिनों तक प्रिय लगते रह सकते हैं।

(मई, १९५०)

४-अलंकार और ध्वनि

प्रत्येक क्षेत्र में श्रेष्ठ विचारक कम-से-कम सिद्धान्त-सूत्रों का प्रतिपादन करता है। इस दृष्टि से काव्य-सौन्दर्य की व्याख्या करते हुये विभिन्न अलंकारों का नाम लेना भय से स्थूल सिद्धान्त है। अलंकार-निरूपण की चेष्टायें यह मिद्ध करती हैं कि अलंकार-प्रेमी साहित्य-मीमांसकों में सैद्धान्तिक चिन्तन की क्षमता बहुत ही कम थी। काव्यगत सौंदर्य की व्याख्या करने के लिये एक या दो सिद्धान्त-सूत्रों का कथन करने के बदले इन निटल्ले विचारकों ने सैकड़ों अलंकारों के नाम गिना डाले हैं। चिन्तन-शक्ति के दिवालियेपन का इसमें अच्छा उदाहरण विचारों के किसी दूसरे क्षेत्र में शायद ही मिल सके।

किसी पद्य में उपमा या कोई दूसरा अलंकार है इससे उस पद्य के सौंदर्य के बारे में विशेष जानकारी नहीं होती, उपमा बहुत ही उपयुक्त हो सकती है, और कम उपयुक्त या भोड़ी भी—कवि केशव ने कहाँ रक्तिम सूर्य को कापालिक की खोपड़ी से उपमा दी है। दूसरे, विभिन्न अलंकारों को कम या अधिक सौंदर्य-सृष्टि के उपकरणों के रूप में एक तारतम्य-मूलक क्रम में नहीं रखा जा सकता, यह नहीं कहा जा सकता कि उपमा से उत्प्रेक्षा, अतिशयोक्ति आदि आवश्यक रूप में कम या अधिक सौंदर्य-विधायक हैं।

हमने पीछे कहीं संकेत किया है कि अलंकारों के मुख्यतः दो कार्य हैं। प्रथमतः अलंकार साम्य-वैषम्य से विधान द्वारा वस्तु-चित्र को विशद बनाते हुए बोध या चेतना के विकास में सहायक होते हैं। दूसरी कोटि के अलंकार वक्ता की प्रतिभा अथवा उक्ति-चातुर्य को प्रतिफलित करते हैं। इस प्रकार के अलंकारों के मूल में किसी-न-किसी प्रकार की वक्रता, विदग्धता अथवा अन्य प्रकार की चतुराई रहती है। चातुर्य या वक्रता-मूलक अलंकार चमत्कार के विधायक होते हैं। यमक, श्लेष आदि शब्दालंकार रचयिता के शब्द-प्रयोग-विषयक चातुर्य को प्रकट करते हैं। कालिदास के 'उद्वाहुस्त्रि वामनः', 'दीपशिखा-सो इन्दुमती' 'अनाघ्रात कुसुम-पी शकुन्तला' आदि व्यञ्जनाश्रों में प्रथम कोटि के अलंकार हैं। ये अलंकार रसानुभूति को समृद्ध करते हैं। इसके विपरीत चमत्कार-मूलक अलंकार गहरी रस-उत्प्रेक्षा से कम सम्पृक्त होते हैं।

पीछे हम चमत्कार का विश्लेषण कर चुके हैं। वह चीज़ अलंकारों के प्रयोग पर ही निर्भर नहीं है। जिन्हें लोक में विदग्ध या हाज़िरजवाब कहा जाता है वे विशिष्ट परिस्थिति में ऐसी बात कहते हैं जो प्रतिभा या चतुराई की ओतक हो। फलतः उनकी बातें चमत्कार की सृष्टि करती हैं। वीरवल के चुटकुले इसके उत्कृष्ट उदाहरण हैं।

औरंगजेब की पुत्री राजकुमारी ज़ेबुन्निसा ने एक पद्य लिखा है—

अजहैवते शाहेजहाँ लरजद ज़मीनो आसमाँ

अगुंशे हैरत दर दिहां, नीमे दरूँ, नीमे वरूँ ।

अर्थात् सम्राट् शाहजहाँ के भय से पृथ्वी और आकाश कांपते हैं; आश्चर्य से अँगूठा मुँह में है, आधा भीतर और आधा बाहर।

यह पद्य अच्छा है लेकिन, शायद, कोई खास चमत्कारपूर्ण नहीं। राजाओं के वर्णन में पुराने कवि इससे कहीं अधिक बढ़ी-चढ़ी बातें कहते आये हैं। अब हम आपको एक कहानी सुनाते हैं।

एक दिन ज़ेबुन्निसा और उसकी कुछ सखियाँ बाग़ में खेल रही थीं। बाग़ की दीवार में एक छेद था। एक सखी ने उस छेद में एक लकड़ी डाल दी जिसका कुछ भाग अन्दर पहुँच गया और कुछ बाहर रहा। लड़कियों ने कहना शुरू किया, नीमे दरूँ नीमे वरूँ (आधी अन्दर और आधी बाहर)। और यह कह-कह कर वे हँस रही थीं। वे अपने खेल में मग्न थीं कि इतने में सम्राट् शाहजहाँ उन्हें धूर-धूर कर देखते हुए निकट आ गये। ज़ेबुन्निसा ने दादाजान को इस तरह धूरते देखा, और वह चौंकी। शाहजहाँ की आँखें मानो प्रश्न कर रही थीं कि 'तुम सब यह क्या बक रही थीं?' ज़ेबुन्निसा ने अर्ज़ा किया कि हुज़ूर हम लोग यह कह रही थीं कि:—

अजहैवते शाहेजहाँ, इत्यादि। अर्थात्—इत्यादि।

पाठक देखेंगे कि कहानी के संदर्भ में पढ़े जाने पर उक्त पद्य का सौन्दर्य अथवा प्रभाव एकदम बढ़ जाता है, और वह नितांत चमत्कारपूर्ण जान पड़ने लगता है। बात यह है कि उक्त संदर्भ में यह पद्य कुमारी ज़ेबुन्निसा की प्रतिभा या विदग्धता का परिचायक बन जाता है।

ध्वनि-काल्प के उदाहरण विदग्धता अथवा चमत्कार के व्यञ्जन कह जा सकते हैं, जैसे “ध्वन्यालोक” का निम्नलिखित अवतगणः—

अत्र निमज्जति अश्रू रज्ज्वाहमत्र परिज्जः सकलः

पथिक राश्यन्धक मा भम शयने निमज्जसि ।

अर्थात् यहाँ मेरी सास सोती है, यहाँ मैं, और यहाँ दूसरे सब लोग पथिक। मुझे रात्रि में दिखाई नहीं देता है; कहीं आकर मेरे पलंग पर न गिर

जाना ।' यहां वाच्यार्थ में (जो निपेक्ष-रूप हैं) कोई ऐसा तत्व नहीं है जो विधि-मूलक विपरीत अर्थ को व्यञ्जित कर सके । यैसा अर्थ नायिका की चपलता द्वारा ही ध्वनित हो सकता है । उस दशा में यह उक्ति चमत्कारपूर्ण जान पड़ेगी ।

सम्भवतः ध्वनिकाव्य कभी-कभी इस प्रकार के चमत्कार का वाहक होता है । ध्वनिवाद की सचाई का दूसरा पहलू यह है कि कतिपय अर्थों को (जो अश्लील समझे जाते हैं) पुनः-पुनः कर ही व्यक्त करना अच्छा लगता है । अश्लील का इस प्रकार संकेत करना भी चतुर्ता का प्रमाण है ।

किन्तु तथाकथित ध्वनिवादी काव्य में एक तीसरी विशेषता भी देखी जा सकती है, अर्थात् आक्षेप (इम्प्लीकेशन) द्वारा अनुक्त अर्थों को ध्वनित करके अर्थगौरव में वृद्धि प्राप्त करना । यों भी कविता मनुष्य की सबसे संक्षिप्त वाणी है, आक्षेप-शक्ति के उपयोग द्वारा वह वाणी और भी संक्षिप्त अर्थात् अर्थवती हो जाती है ।

जहाँ एक उक्ति में अनेक उक्तियाँ, एक भावना में अनेक भवनायें, ग्रथित रहती हैं वहाँ अर्थ-गौरव के साथ भावनात्मक गहराई में भी वृद्धि होती है । जिसे अंग्रेजी में 'सिंटर' या व्यंग्य कहते हैं उसकी यही विशेषता होती है । संस्कृत साहित्यशास्त्रियों के प्रसिद्ध उदाहरण 'जीवत्यहो रावणः' में ऐसी ही भावनात्मक गहराई है ।

यदि ध्वनिवाद को केवल व्यंग्यवादी (सिंटेरिकल) काव्य का समर्थक सिद्धान्त न माना जाय तो उसका तात्पर्य यही हो सकता है कि ध्वनिवादी काव्य में अर्थ और भावना का गौरव या गहराई रहती है । जिस प्रकार श्रेष्ठ विचारकों के एक-एक वक्तव्य के पीछे विस्तृत विचारात्मक पृष्ठभूमि रहती है, उसी प्रकार अर्थ-गौरव-युक्त काव्य में भी । अतः हमारा विचार है कि ध्वनि तत्व का अर्थ-गौरव में अंतर्भाव हो सकता है । उस दशा में ध्वनियुक्त काव्य को श्रेष्ठ काव्य का एक मात्र रूप न कहकर एक रूप कहना ही उपयुक्त होगा ।

ध्वनिवादियों ने रस को भी एक प्रकार की ध्वनि माना है, हम इससे सहमत नहीं । रस एक प्रकार का अर्थ नहीं अपितु अर्थों के अनुशीलन (कन्टेम्प्लेशन) से जागनेवाली विशेष चित्तवृत्ति है । रस को ध्वनि कहने करने के सिद्धान्त में यदि सत्य का अंश है तो यह कि कवि या कलाकार का साक्षात् काम सन्तु अर्थात् विभावों का सफल चित्रण है । इस चित्रण द्वारा ही वह पाठक में रसात्मक या रागात्मिका वृत्तियों को जगाता है । रस साक्षात् वाणी का विषय नहीं है । शुक्लजी भी इन परिधिधति को स्वीकार करते दीखते हैं ।

“हेरी में तो प्रेम दिवानी, मेरा दरद न जाने कोय” जैसी पंक्तियाँ बिना अर्थ गौरव के भी श्रेष्ठतम काव्य हैं। बिहारी का ‘करके सीड़े कुसुम लौं’ पद्य भी वैसा ही है। किंतु इन दोनों में भी लम्बी वेदना अथवा पीड़ा का संकेत है।

अंततः व्यंग्य अर्थ अनुमित अथवा अर्थपत्ति द्वारा आक्षिप्त अर्थ ही होता है। मानवी व्यापारों में अनुमान के लिए उस प्रकार की व्याप्ति अपेक्षित नहीं होती जैसी कि भौतिक व्यापारों या सम्बन्धों की जानकारी में। परिस्थिति-विशेष में हम कल्पना द्वारा संभाव्य प्रतिक्रिया का अनुमान या आक्षेप करते हैं।

(मई-१९५०)

५—उपन्यास

१

उपन्यास वा विषय मानव-जीवन और मानव-चरित्र है। जीवन में वे विशेष परिस्थितियाँ सम्मिलित हैं जो परिशेष का निर्माण करती हैं। सामाजिक जीवन के आवश्यक दबाव से मूल-प्रवृत्तियों के नियमन द्वारा चरित्र बनता है। जब सामाजिक दबाव अप्रतिभा ज्यों की मूल-प्रवृत्तियों की उचित सन्तुष्टि में बाधक होता है तब सामाजिक-व्यवस्था के परिद्वान या कृत्रिम की आवश्यकता होती है। आधुनिक उपन्यास समाज-व्यवस्था एवं प्रवृत्तियों के सामंजस्य-असामंजस्य का उद्घाटन करता है। वह केवल मूल आधियों का उद्भोग नहीं करता।

२

प्राणी मात्र की, और खास कर मनुष्य की, यह विशेषता है कि वह एक ही परिस्थिति-मूल में अपनी सुविधा अथवा आर्श के अनुसार, कई तरह की प्रतिक्रिया कर सकता है। मानव-चरित्र की शिक्षा और गति कर्मा पूर्णतया निर्धारित नहीं होती। एक ही पात्र या चरित्र के व्यापारों की, प्रायः प्रत्येक अक्षर पर, अनेक सम्भावनाएँ रहती हैं। इसीलिए उसके कार्यकलाप के बारे में तब कुछ अनिश्चय अतएव असुकरता (सस्पेंस) बनी रहती है। उपन्यास की रोचकता का यही मूल रहस्य है।

३

पुराने कथाकार अलौकिक शक्तियों के हस्तक्षेप तथा भाग्य अथवा संयोग तत्त्व (चाल) के विवर्तनों द्वारा अपनी कहानियों को रोचक एवं आसुकर्य-दीपक बनाते थे। अलिफलेला में जगह-जगह जिन और परिधा उतर आती हैं, और जहाँ-तहाँ पात्रों को चमत्कारपूर्ण लालच, अंगूठी अथवा दूसरी चीजें मिल जाती हैं। अलादीन का जिन पूरे महल को उड़ाकर एक से दूसरे स्थान पर ले जाता है। “अलीबाबा और चालीस चोर” का नायक कुछ संकेत शब्द बोल कर जादू के दरवाजे को खोल देता है। बाणभट्ट की ‘कादम्बरी’ में भी कथा-वस्तु के सुमाव-फिराव एवं अलौकिक विवर्तनों द्वारा रोचकता उत्पन्न करने की कोशिश की गई है। आजका कथाकार इस

प्रकार के किसी उपकरण को ग्रहण नहीं करता। उसके पास रोचकता उत्पन्न करने एवं उत्सुकता जगाये रखने का एक ही साधन है—मानव चरित्र की मानव-शास्त्र सम्मत किंतु विविध सम्भावनाएँ।

(४)

ये सम्भावनाएँ मानव जीवन के सब क्षेत्रों को छूती हैं; नीति-मर्यादा का क्षेत्र भी इसका अपवाद नहीं। एक परिस्थिति में यदि एक ही निश्चित कर्तव्य दीखता रहे तो नैतिक द्वन्द का प्रश्न न उठे। होता यह है कि अतर्व्यवस्थायक अनेक, कभी-कभी विरोधी, धारणाएँ भी स्वयं जीवन की आवश्यकताओं द्वारा संकेतित होती हैं। वास्तव में आधुनिक उपन्यासकार देखता है कि नीति का कोई भी नियम निरपवाद होता नहीं है।

(५)

जीवन, चरित्र और परिस्थिति का द्वन्द है। चरित्र में दो तत्व रहते हैं, एक धननाएँ और इच्छाएँ तथा दूना, शुभ-अशुभ सम्बन्धी धारणाएँ। इच्छाओं को दबाकर आदर्श पर टिके रहना व्यक्ति की दृष्टि से ब्रह्मदुर्ग है, परिस्थितियों द्वारा आदर्शों का परिस्थापन अथवा कमजोरियों से समझौता करने की राह होना समाज की दृष्टि से कष्टकर है। स्वार्थियों के प्रचार या अज्ञान के बश होकर रुढ़ि को धर्म समझते हुए पछ उठाना बुद्धि का शान की दृष्टि से दुःखप्रद है।

(६)

किंतु आज के उपन्यासकार की समस्या दूना है। प्राचीन धर्मों की वार्षनिक मान्यताओं एवं नैतिक विधि-नियमों से उठावा विस्थापन उठ गया है। उनकी समस्या है—एक, अच्छाई-बुराई के भेद में आरथा उत्पन्न करना; और दूसरे, भलाई-बुराई के नये पैमानों को खोज निकालना।

अनैतिक उपन्यासकार वह नहीं है जो परम्परागत विधि-नियमों पर प्रहार करता है; अनैतिक कथाकार वह है जो भलाई-बुराई के भेद को जाह्नव (कम्योरान) लाकर उड़ा देता चाहता है। कलाकार को सिवा उपन्यास के लिए ही नीति कहे कम्योरान है, और कहीं नहीं।

(७)

नीति का वह कोई भी नियम अखंडनीय नहीं हो सकता जिसके पालन से कुछ मनुष्यों को अनिवार्य रूप में कुछ भोगना पड़ता है। आगे मानें या न मानें, आजका वह चोख जो कदापि न हो आवश्यक धर्म नहीं हो सकती। आजका धर्म वह है जो समग्र व्यक्तित्व के सम्पूर्ण और विकास में सहायक होता है।

(८)

सभ्यता के उपकरणों की वृद्धि के साथ मनुष्य का परिवेश और उसकी प्रतिक्रियाएँ दोनों जटिलतर होती जाती हैं। उपन्यासकार का एक काम इस जटिल परिस्थिति की चेतना जगाना है। उसका दूसरा काम, इस चेतना के आलोक में, मानव सुख-दुख की बदली हुई सम्भावनाओं का निर्देश करना है। ये सम्भावनाएँ ही स्वीकृत नीति-नियमों, अर्थात् मानवी सम्बन्धों के नियामक नियमों में, परिवर्तन की माँग करती हैं। यन्त्र-युग के लगातार बदलते हुए भौतिक परिवेश में मनुष्यों के पारस्परिक सम्बन्ध वही नहीं रह सकते, अतः उनके नियामक नियम भी वही नहीं रह सकते। वर्ग-चेतना के इस युग में आज समझदार नेता मजदूरों को खुल्लमखुल्ला “नमक हलाली” के आदर्श के विरुद्ध हड़ताल करने की प्रेरणा देते हैं, और गांधीजी ने खुलकर राजविद्रोह की शिक्षा दी। विश्व के मुँही भर शांतिवादी प्रायः अपनी-अपनी सरकारों द्वारा अदेशभक्त समझे और (युद्धकाल में) घोषित किये जाते हैं।

(९)

कला का मुख्य उपादान मानवता की सुख-दुःख-संवेदना है। नई भौतिक-सांस्कृतिक परिस्थितियों में कौन कहाँ स्वयं कष्ट सह रहा है अथवा दूसरे के कष्ट का कारण बन रहा है इसे देखने-दिखलाने का काम प्रधानतया कलाकार का ही है। अतः कलाकार को यह अधिकार होना चाहिए कि वह उस किसी भी नीति-नियम के विरुद्ध, जिसकी मान्यता उन कष्टों के देखे या दूर किये जाने में बाधक होती है, सशक्त आवाज़ बुलन्द करे।

(१०)

जीवन का सुख-दुःख एक ओर मानव-व्यक्तित्व की आवश्यकताओं और दूसरी ओर परिस्थितियों की अनुकूल-प्रतिकूल स्थिति से निर्धारित होता है। जीवन के नये ढंग मानव-प्रकृति के विभिन्न तत्वों पर अस्वाभाविक दबाव डालते हैं जिससे मनुष्य का कष्ट बढ़ता है। उदाहरण के लिये सम्पत्तियों के वित्स्तृत उद्योगीकरण ने छोटे कारीगरों का काम खत्म करके मजदूरों की बड़ी सेनाओं को जन्म दिया। मजदूरों के जीवन में ‘काम’ और ‘सुख’ में व्यापारों में घोर अंतर पड़ गया—पुणन कारीगर काम करते हुए संतोष का अनुभव करता था, आज का मजदूर वस्तुओं के उत्पादन का एक यांत्रिक उपकरण बन गया है, उसे कभी कलात्मक निर्माण का सुख नहीं मिलता। हलत! वह काम के बाद ताड़ीवर या सिनेमा की ओर दौड़ता है। काम से ज़या रहने वाला व्यक्ति अपने परिवार के सदस्यों से सहृदयतापूर्ण व्यवहार

भी नहीं कर सकता। इसी प्रकार स्त्रियों की स्वतन्त्रता और समाजपरस्ती ने हमारे युवकों को पुराने ढंग के आत्म-नियन्त्रण के अयोग्य बना दिया है। प्रतियोगिता-मूलक पूँजीवादी समाज में सामाजिक गौरव की प्राप्ति एवं रक्षा के लिए (विशेषतः मध्यवर्गीय) लोगों को मध्य से अधिक परिश्रम करना पड़ता है। ये चीजें मानवी अन्तःप्रकृति के सामञ्जस्य को खण्डित करने-वाली हैं। आज के उपन्यासकार को इन परिस्थितियों का विश्लेषण करना पड़ेगा। और इसका मतलब यह है कि उसे मानव प्रकृति के उन तत्वों का संकेत करना पड़ेगा जिनका उल्लेख, परंपरागत दृष्टि से, मर्यादा-विरोधी समझा जाता रहा है।

सामान्यतः साहित्य में और विशेषतः उपन्यास में क्रमशः कथार्थ का आग्रह और उसके विश्लेषण की परिधि निरन्तर बढ़ती गई है। मनुष्य की जीवन-दृष्टि से ज्यों-ज्यों अनौकिक तत्वों का बहिष्कार होता गया है त्यों-त्यों उनकी यथार्थ-विषयक जिज्ञाना बढ़ती गई हैं। वस्तुतः पिछली शताब्दियों में विभिन्न देश अथवा जातियाँ जिस अनुपात में वैज्ञानिक चिंतन-दृष्टि को अपनाती गई हैं उसी अनुपात में उनके साहित्य में जीवनगत यथार्थ का अंकन बढ़ता गया है। आज आप किसी देश के कथा-साहित्य को देख-कर यह ठीक अन्दाजा लगा सकते हैं कि उस देश में वैज्ञानिक यथार्थ-मूलक दृष्टि कहां तक विकसित हुई है। इसके विपरीत एक रूढ़िग्रस्त देश या जाति जिसने अभी वैज्ञानिक ढंग से देखना और सोचना नहीं सीखा है अपने कलाकारों को यथार्थ का अन्तरंग चित्रण करने से विरत करेगी। आज हम प्रेमचन्द की आदर्शवादिता को लेकर उन्हें बुरा-भला कहते हैं, लेकिन हम यह भूल जाते हैं कि उस समय का भारतीय समाज उससे अधिक यथार्थवाद को जितना कि प्रेमचन्द में पाया जाता है पचा नहीं सकता था। आज भी हमारे देश में दास्ताफ्तकी तथा दामसमैन जैसे कलाकार पैदा नहीं हो रहे हैं इसका प्रमुख कारण यह है कि हम अभी तक यथार्थ के उतने गहरे सम्पर्क के अभ्यस्त नहीं बने हैं। हमारी दृष्टि की गठन में अभी तक स्वप्नदर्शिता (जिसे अक्रमण्य जाति के सदस्य आदर्शवादिता कहते हैं) अधिक है, वैज्ञानिकता कम। हमारे यहाँ विविध वैज्ञानिक विचारकों की भी बहुत कमी है जो चारों ओर से कलाकार की यथार्थ-दृष्टि को समृद्ध कर सकें।

(१२)

कल्पना की हवाई सृष्टि से भिन्न जीवन-संघुक्त आदर्श हम उस व्यवस्था, अर्थात् मानव-प्रकृति एवं भौतिक परिस्थितियों की उन या उन सम्भावनाओं को, कहेंगे जिनमें नवीन युग की उन शक्तियों पर पूर्ण नियन्त्रण कर लिया

गया हो जो मानव-व्यक्तित्व के सम्बर्द्धन और विकास में बाधक हो रही हैं। आदर्श व्यवस्था में परिवर्तनगत शक्तियों का संगठन इस प्रकार किया जायगा कि वे मानव-प्रकृति की मौलिक आवश्यकताओं की अनुति का हेतु न रह सकें। ऐसे आदर्श को कल्पना ही निर्माता जाति या राष्ट्र को आगे बढ़ा सकती है। वान्तविक आदर्श यह है जिस तक पहुँचने का मार्ग, दुर्लभ होने हुए भी, रुद्ध न दिखाई पड़े। मनुष्य का अर्थार्थ मूलक कल्पना (अर्थात् वह कल्पना जो वास्तविकता के बोध में प्रेरणा होती है) जिस आदर्श तक पहुँचने का मार्ग नहीं देख पाती उस आदर्श का परिकल्पन अल्पप्राणना अथवा पलायन-प्रवृत्ति का स्रोतक है। वास्तविकता के परिवर्तन के लोभ में पहुँचने की अभिलाषा के समान इस प्रकार की आदर्श-कल्पना का कोई ठोस सहत्व नहीं है।

(१३)

अल्प-विनाशित एवं कमजोर सार्वजनिक के व्यक्ति या जातियाँ यथार्थ के निकट चित्रण से चपड़ाती हैं। प्रौढ़ एवं सख्त सार्वजनिक के व्यक्ति और जाति मन-ही-मन उनकी उपयोगिता को अवस्थित एवं स्वीकार करते हैं। कालिदास के कविपद्य वर्णनों की लोभ में नाक-भी नकाड़ते हैं उन्हें याद रखना चाहिए कि एक प्रति पुरुष जीवित और एकजुट जाति के स्पर्श-युग का प्रतिनिधि है।

(१४)

अल्पी वैदिक लक्ष्य अर्थार्थ को उत्तम उपयोग में देखने के साक्ष में है। प्रकृति का अर्थार्थ कभी अशुभ नहीं होता, भले ही किसी दूरी जीवन की दुःखना में वह कम शुभ हो।

भगवद्-गुराई का सम्बन्ध मनुष्य के उन संकल्पों और कामों से है जिसका दूसरों के सुख दुःख पर प्रभाव पड़ता है।

(१५)

उपन्यास के आलोचक को देखना चाहिए कि, प्रणाम, उपन्यासकार का जीवन के विस्तार और गहराई से कितना दृष्टि परिचय है—जीवन के कितना भीतर छुन कर वह तत्त्वमयी वास्तविकताओं का आकलन करता है; और दूसरे, उन्हीं दृष्टान्त जिनसे नकल या प्रभाव या प्रेरणा से उन वास्तविकताओं का अभग्न करती है। तभी, वह देखे कि कथाकार कौन तक युग के सुख-दुःख और उनके हेतुओं को पकड़ गया है।

(मई, १९५०)

६—प्रतिभा और पण्डित्य

(१)

दो प्रकार के लेखक होते हैं, एक वे जो अपनी बात कहते हैं; और दूसरे वे जो आगे की कही बात का निरूपण, अनुवाद या व्याख्यान, मूल्यांकन वा प्रचार करते हैं। पहली कोटि के लेखक प्रायः प्रतिभाशाली कहे जाते हैं और दूसरी कोटि के, पण्डित। कुछ ही यह भेद आत्यन्तिक नहीं है।

(२)

पण्डित लेखक प्रतिभाशालियों के सबसे बड़े मित्र भी होते हैं, और शत्रु भी। प्रायः वे उन प्रतिभाशालियों के मित्र होते हैं जो प्रतिष्ठित हो चुके हैं, जिनकी महत्ता श्रव्य प्रश्न से परे, सर्वसवीकृत-भी हो चुकी है। पण्डितः पण्डित-समालोचक प्रायः समकालीन युग से कुछ पिछड़ी हुई मनोभूति के होते हैं—उन्हें उन लेखकों अथवा कलाकारों के दृष्टिकोण से सहानुभूति होती है जिन्होंने पन्द्रह-बीस वर्ष पहले लिखना शुरू किया था और इन लोचने श्रम में संघर्ष करके मायता प्राप्त कर ली है। समानित लेखकों के सम्बन्ध में लिखकर ये पण्डित-आलोचक भी प्रसिद्ध हो जाते हैं। प्रायः वे नया दृष्टिकोण लेकर आनेवाले नये लेखकों को प्रोत्साहित नहीं करते—बल्कि उनके बढ़ते में रुकावट डालते हैं। प्रतिभा और पण्डित्य का यही चिरन्तन संघर्ष है।

(३)

पण्डित वर्ग के लेखकों के बीच भी, स्वभावतः, कम और अधिक प्रतिभाशाली लोग रहते हैं। प्रतिभा की एक विशेषता है—प्रतिभा को पहचानने की क्षमता। अतः प्रतिभाशाली आलोचक ही नयी प्रतिभाओं को पहचानने और प्रतिष्ठित करने हैं। यदि पिछले केंच के प्रतिभाओं ने सहानुभूति रखनेवाले पण्डित लेखकों में शर्मोष्ठ उभारता या दृष्टि-विकास न हो सका, तो नयी पीढ़ी के युवकों में से विवेकशाल आलोचक पैदा होकर नया प्रतिभा का स्वागत करते हैं।

(४)

पण्डित्य द्वारा किया हुआ (नवीन) प्रतिभा का विरोध निरन्तर ही नहीं होता। प्रायः प्रतिभाशाली व्यक्ति नयी दृष्टि को मनवाने की शक्ति में

विगत युग की प्रतिभाओं के महत्व को देखने से इनकार करता है। स्वभावतः उसका समसामयिक पण्डितों द्वारा विरोध होता है। उन्हें नयी प्रतिभा में श्रद्धा एवं संतुलन की कमी दीखती है; वे उसे “नौसिखिया” कहकर उसकी उपेक्षा करते हैं।

(५)

प्रतिभा पण्डितों को तब ग्राह्य होती है जब वह प्राचीन सांस्कृतिक दृष्टियों को आत्मसात् करके अपनी रोमाण्टिक प्रगल्भता को क्लासिक गम्भीरता में विकसित कर लेती है।

विकास की इस भूमिका में पहुँचकर स्वयं प्रतिभाशाली प्राचीन प्रतिभाओं का जितना आदर कर सकता है उतना पण्डित-आलोचक नहीं। बात यह है कि महती प्रतिभा का विश्लेषण स्वयं बड़ी प्रतिभा की अपेक्षा करता है।

(६)

यदि आलोचक और आलोच्य लेखकों की प्रतिभा में बहुत अन्तर है तो आलोचक कभी आलोच्य कलाकार का सफल विश्लेषण नहीं कर सकेगा। प्रशंसा करने की इच्छा रहते हुए भी वह आलोच्य लेखक की महत्ता के उपादानों को नहीं पकड़ सकेगा।

(७)

प्रतिभा-शून्य आलोचक की प्रशंसा और प्रशंसा दोनों ही प्रभविष्णु नहीं हो पाती। प्रायः वह लेखक या कृति-विशेष की शक्ति एवं दुर्बलता दोनों ही को ठीक से नहीं पकड़ पाता। इसके बदले वह सस्ती निन्दारत्तुति का प्रयोग करता है।

(८)

वह कलाकार भाग्यशाली है जिसे समर्थ आलोचक की प्रशंसा-दृष्टि मिले। वह जाति भाग्यशाली है जिसके समर्थ आलोचक साधारण लेखकों और कृतियों के असाधारण माने जाने में बाधक होते हैं।

(९)

प्रतिभाशाली में ईर्ष्या नहीं होती, क्योंकि उसे अपनी क्षमता में विश्वास होता है। प्रशंसनीय की प्रशंसा करने में उसे कभी संकोच नहीं होता। वे लेखक धन्य हैं जिनकी प्रतिभा पर प्रतिभाशालियों की दृष्टि पड़े।

(१०)

प्रायः श्रेष्ठ प्रतिभा राग-द्वेष के क्षुद्र विकारों से परे होती है। अन्ततः सत्य की भाँति न्याय भी अपनी प्रतिष्ठा के लिये प्रतिभा पर निर्भर करता है।

(११)

प्रायः कम प्रतिभावाने लेखक श्रेष्ठ प्रतिभाओं को नहीं पहचान पाते, वे

प्रायः उच्च प्रतिभाओं से द्वेष करते पाये जाते हैं। प्रतिभाशालियों के नेतृत्व को सहज प्रसन्नता से वे ही स्वीकार करते हैं जो स्वयं काफ़ी प्रतिभाशाली और विकासोन्मुख हैं।

(१२)

प्रतिभा कभी प्रतिभा से द्वेष नहीं करती। श्रेष्ठ प्रतिभा सदैव अपने समानधर्माओं को खोजती रहती है।

(१३)

प्रतिभाशाली लेखक और विचारक प्रायः प्रतिभाशालिनी नारी की खोज में रहते हैं। सदैव से, समाज में ऐसी नारियाँ बहुत कम रही हैं।

नारी में वह तटस्थता कम पायी जाती है जो व्यक्तिगत जीवन के धरातल से उठाकर सामान्य मानव के धरातल पर प्रतिष्ठित करती हुई सांस्कृतिक प्रयत्न या साधना को जन्म देती है।

(१४)

प्रायः श्रेष्ठतम प्रतिभाएँ ही ईर्ष्या से सर्वथा मुक्त होती हैं, वे ही दूसरों को आगे बढ़ने की सच्ची प्रेरणा दे सकती हैं।

(१५)

पाण्डित्य प्रायः सिद्धान्तों एवं रूढ़ियों से बँध जाता है। चिन्तन और व्यवहार दोनों क्षेत्रों में प्रतिभा उन्मुक्त होती है। कलात्मक प्रतिभा का सम्बन्ध जीवन की विशिष्ट छवियों और परिस्थितियों होती है, सामान्य सिद्धान्त नहीं। तभी तो वह स्वीकृत सिद्धान्तों को इतनी सरलता से छोड़ देती है।

(१६)

प्रतिभाशाली बद्ध नहीं होता, न अपने सिद्धान्तों से, न दूसरों के। विशेष की एक श्रृंखला पर वह युग-युग के सामान्य सिद्धान्तों से न्योछावर कर देता है।

नये-नये विशेषों की भाँकी कराके प्रतिभा हमारी दृष्टि का उन्मेष करती है।

(१७)

सामान्य सिद्धान्तों के बीच प्रतिभा अनुभूति के उन विशिष्ट तत्वों को खोजती है जिनकी व्याख्या के लिये सिद्धान्त बनाये गये थे। इसीलिये, सिद्धान्त प्रतिभाशाली की दृष्टि को सीमित न करके उसका प्रसार या विस्तार करते हैं।

(१८)

प्रतिभाशाली के व्यक्तित्व में ही जीवन और सिद्धान्त का विच्छेद दूर होता है। वहाँ चिन्तन अनुभूति का और अनुभूति चिन्तन की सहायक शक्ति आती है; वहाँ प्रतिभा पाण्डित्य को और पाण्डित्य प्रतिभा को पुष्ट करता है।

(१६)

प्रतिभा अपरिमित होती है। प्रतिभाशाली निरन्तर सृजनशील, निरन्तर प्रयोगशील होता है।

प्रतिभा की सीमायें स्वयं युग की सीमायें होती हैं।

(२०)

अनुभूति के विस्तार को समेट कर परिमित किन्तु स्पष्ट रेखाओं में बाँधने का अभ्यास ही प्रतिभा की वाधना है।

(२१)

अन्ततः कोई भी प्रतिभा अपने युग से अधिक नहीं जानती, और युग-संवेदना सीमित होती है।

(२२)

प्रतिभा मानव की आत्म-चेतना का अस्त्र है। प्रतिभाशाली की कीर्ति-लिप्ता मानवता के स्वार्थ-साधन का उपकरण है।

यश की ज्योति-शिखा से लुभा कर मानवात्मा प्रतिभा को अजस्र जलते रहने को विवश करती है।

(२३)

प्रतिभा व्यक्ति के लिये अभिशाप है, समष्टि के लिये वरदान। दीपक की लौ की भाँति वह अपने आधार को जला कर दूसरों को प्रकाश देती है।

(२४)

वो ही जीजें कलाकार के मन और प्राणों को खींचती हैं—एक कीर्ति और दूसरी नारी। प्रथम को वह अनन्त काल के लिये चाहता है, दूसरी को, समय-समय पर, केवल कुछ क्षणों के लिये।

नारी और कीर्ति के आकर्षण को क्लिष्ट मानव के प्रति करुणा से बदल कर कलाकार शुद्ध और मुक्त हो जाता है। कला-संवेदना की चरम परिणति सम्भीर, समवेदना-मूलक चिन्तन में है।

(मई, १९५०)

७—नये लेखकों को सलाह

(१)

नया लेखक होना एक बड़ा अपराध है। वह अत्यन्त कोटि की अविनय है। आप विश्व के अमर लेखकों की पंक्ति में प्रवेश चाहने की स्पर्धा करते हैं !

(२)

दो प्रकार के नवयुवक लेखन की ओर आकृष्ट होते हैं; एक वे जिनके भीतर उधर चलने की बलवती प्रेरणा रहती है; दूसरे वे जो साहित्यिक गोष्ठियों में घुस-पैठ करते हुए साहित्यकारों की प्रशंसा से आकृष्ट होकर उनकी नकल में प्रवृत्त हो जाते हैं।

(३)

लोगों की दृष्टि प्रायः इन दोनों में भेद नहीं कर पाती।

(४)

प्रथम कोटि के उगते लेखकों में प्रायः वास्तविक प्रतिभा रहती है, और आत्म-चेतना भी। प्रायः वे मानी होते हैं और अपने को साधारण साधियों से भिन्न समझते हैं। फलतः वे आस-पास के समाज में घुल-मिल नहीं पाते। सहवर्त्तियों की निन्दास्तुति एवं सहायता की उपेक्षा करते हुए वे प्रसिद्ध लेखकों एवं आलोचकों से सम्पर्कित होकर उनसे प्रशंसा एवं प्रोत्साहन की कामना करते हैं।

(५)

किन्तु वहाँ उन्हें प्रायः उपेक्षा मिलती है। फलतः उनके मन और जीवन में कड़ुता फैलने लगती है। शेली, कीट्स आदि कवियों के जीवनवृत्त को पढ़ते हुए वे यह कहते फिरते हैं कि आलोचकों में प्रतिभा को पहचानने की क्षमता नहीं होती, कि मरने के बाद ही लोग प्रतिभा का मूल्य आँक पाते हैं, इत्यादि।

(६)

स्वामिमान के कारण वे प्रसिद्ध लेखकों से मिलने की चेष्टा भी बन्द कर देते हैं। और तब, यदि उनमें दृढ़ आत्म-विश्वास हुआ तो, वे उपचाप

अध्ययन और साधना करते रहते हैं, अन्यथा, निराशा के मूड में, जलते और धुलते हुए क्रमशः साहित्यिक प्रयत्नों से विरत हो जाते हैं। अथवा निसर्ग-सिद्ध प्रेरणा के वश कुछ लिखते-लिखाते भी, प्रकाश से डरनेवाले पक्षियों की भाँति, जन-दृष्टि से बचे हुए एकान्त अन्धकार में पड़े रहते हैं। किसी भी दूसरे पेशे में रुचि लेने में असमर्थ किन्तु जीविका के लिए कुछ करने को बाध्य, ऐसे व्यक्ति जीवन को भार की भाँति ढाँते हुए काल-यापन करते हैं।

(७)

इसके विपरीत दूसरी कोटि के युवक, जो अनुकरण-प्रवृत्ति द्वारा साहित्य की ओर खिंच जाते हैं, अधिक सामाजिक और अपेक्षाकृत कम महत्वाकांक्षी होने के कारण एक छोटे दायरे में शीघ्र प्रसिद्ध हो जाते हैं जिससे उन्हें आगे बढ़ने में मदद मिलती है। प्रसिद्ध लेखक-आलोचक भी, कुछ उनकी समाजिकता और कुछ स्थानीय प्रसिद्धि से प्रभावित होकर, उन्हें प्रशंसा और प्रोत्साहन देते हैं।

(८)

प्रथम कोटि के युवकों को हमारी सलाह है कि वे अधिक सामाजिक बनने की चेष्टा करें। उन्हें समझना चाहिये कि बड़ी-से-बड़ी प्रतिभा को दूसरों की सहायता की अपेक्षा होती है। उन्हें अपनी उपेक्षा करनेवाले प्रसिद्ध लेखकों के प्रति रोष भी नहीं करना चाहिये—वे लोग प्रायः बहुत व्यस्त होते हैं, और उनकी उपेक्षा अकारण भी नहीं होती।

(९)

प्रतिभाशाली प्रकृत लेखक को अपनी शक्तियों की जितनी चेतना होती है उतनी सीमाओं की नहीं। वह प्रसिद्ध लेखकों से तुरन्त बहुत-सी प्रशंसा चाहता है और यह समझने में असमर्थ होता है कि क्यों वे लेखक उसे उतनी प्रशंसा और प्रोत्साहन नहीं देते—क्यों नहीं वे तुरन्त विश्व के सामने उसके महत्त्व की घोषणा कर देते।

(१०)

वात यह है कि अधिक-से-अधिक प्रतिभाशाली लेखक भी प्रारम्भ में ऐसी चीजें लिखता है जिनमें भावना की गहराई की अपेक्षा शब्दों का आडम्बर अधिक होता है। अभ्यस्त आलोचक उसकी इस कमी को भाँप लेते हैं, और उस लेखक के बड़े दावे का उच्चर उपेक्षा से देते हैं।

(११)

अब प्रतिभा प्रायः प्रचलित शैलियों की नकल नहीं करती, वह प्रायः

केवल अपनी शक्ति के बल पर खड़ी होना चाहती है ; इसलिये भी प्रतिष्ठित आलोचकों को, अपने प्रारम्भिक रूप में, वह साधारण मालूम पड़ती है ।

(१२)

दूसरी कोटि के युवक जो अपनी गर्व-शून्य सामाजिकता के कारण बिना संघर्ष के प्रसिद्धि पा जाते हैं, आगे चलकर श्रेष्ठ लेखक नहीं बन पाते, कुछ तो इसलिये कि उनमें प्रकृति-दत्त प्रतिभा कम होती है, और इसलिये भी कि वे कभी कठोर साधना की आवश्यकता महसूस नहीं कर पाते । जीवन-भर ऐसे लेखक कुछ प्रसिद्ध व्यक्तियों के आस-पास घँडराते नज़र आते हैं ।

(१३)

बात यह है कि बड़े व्यक्तियों की कृपा जहाँ प्रारम्भ में लेखक की मदद कर सकती है वहाँ उस साधना का स्थान नहीं ले सकती जो महत्वपूर्ण लेखन की क्षमता प्राप्त करने के लिये अनिवार्य है । अतएव, प्रथम कोटि के लेखकों के लिए, बड़े लोगों की कृपा अहितकर भी सिद्ध हो सकती है ।

(१४)

अतः ऐसे लेखकों को हमारी दूसरी सलाह यह है कि वे, भरसक सामाजिक तथा अहंकार-शून्य व्यवहार करने के अभ्यस्त बनते हुए भी, अपने स्वाभिमान को क्षत न होने दें, और बड़े लोगों से सहज भाव से सहायता लेते हुए भी अपने प्रकृत साधना-पथ से विमुख न हों । अन्ततः लेखक को अपनी शक्ति और साधना द्वारा ही ख्याति मिलती है, बड़ों की कृपा उसकी प्रारम्भिक प्रसिद्धि-यात्रा को सुगम मात्र बना सकती है ।

(१५)

क्या आप सचमुच महसूस करते हैं कि आप लिखने के लिये पैदा हुए हैं ? क्या सचमुच आपको अमर कीर्ति की कामना है ? यदि हाँ, तो मेरी आपको सच्ची सलाह है कि आप जल्दी-से-जल्दी उन महान् लेखकों से सम्पर्कित होने का प्रयत्न कीजिए जिन्होंने अपने रक्त-विन्दुओं से विश्व-संस्कृति की बेलि को सींचा है । इस प्रकार सम्पर्कित होने का स्वाभाविक रास्ता अच्छी शिक्षण-संस्थाओं में अध्ययन करना है । यह भी याद रखिये कि संसार के श्रेष्ठ साहित्यकार प्रायः अपने युग के विविध बौद्धिक-सांस्कृतिक प्रयत्नों की समग्रता से न्यूनाधिक परिचित होते रहे हैं ।

(१६)

विश्वविद्यालयों में मिलनेवाली साहित्यिक शिक्षा के समाप्त होते-होते आपकी रस-संवेदना इतनी विकसित हो जायेगी कि आप स्वयं अपनी रचनाओं के महत्व का अन्दाज़ा कर सकें । तब आप पायेंगे कि अपेक्षा

करनेवाले आलोचकों की भाँति आपको भी अपनी प्रारम्भिक रचनाएँ उतनी पसन्द नहीं हैं ।

(१७)

आप इस भयंकर भूल से बचने की कोशिश करें कि प्रतिभाशाली को शिक्षण और नियन्त्रण (डिसिप्लिन) की ज़रूरत नहीं है । यदि प्रतिभाशाली ही अतीत संस्कृतियों के उत्तराधिकार को नहीं संभालेगा तो फिर दूसरा कौन संभालेगा ?

(१८)

महनीय कलाकारों के अध्ययन द्वारा नवीन लेखक क्रमशः संवेदना और अभिव्यक्ति के उच्चतम रूपों से परिचित होता है ; अज्ञात भाव से यह परिचय उसकी शैली अथवा अभिव्यक्ति के धरातल को प्रभावित और निर्धारित करता है । समकालीन ज्ञान-विज्ञान का परिचय लेखक के युग-बोध को समृद्ध बनाता है ।

(मई, १९५०)

उर्दू गज़ल में चमत्कार

उर्दू का गज़ल-काव्य विशेष चमत्कारपूर्ण होता है, इसका प्रमाण उर्दू मुशायरों की सफलता है। उर्दू का एक शेर श्रोता को जितना चमत्कृत कर सकता है उतना, शायद, किसी दूसरी भाषा का द्विपद नहीं। और जितने अधिक चमत्कारी द्विपद उर्दू काव्य में मिल सकेंगे उतने अन्य किसी भाषा में उपलब्ध न होंगे।

अतः उर्दू शेरों के अध्ययन द्वारा चमत्कार का स्वरूप समझने में मदद मिल सकनी चाहिए।

उर्दू गज़ल में प्रेमपात्र के शारीरिक सौन्दर्य का वर्णन प्रायः नहीं मिलता; वहाँ पद-पद पर माशूक की प्रतिभा एवं शोखी का ही प्रकाशन रहता है।

बुद्धि या प्रतिभा प्रयोजन-सिद्धि के नये उपायों की खोज का अस्त्र है। उर्दू काव्य के माशूक का एक ही प्रयोजन रहता है—प्रेमी को छकाना। इस लक्ष्य को ध्यान में रखते हुए वह निरन्तर प्रेमी की उपेक्षा करता है; उसके प्रणय निवेदन को सुनने से इनकार करता है, उससे किये हुए (मिलन के) वादे को भूल जाता है, और उसे जलाने के लिये उसके सामने रक़ीब (प्रतिद्वन्दी) से अन्तरंग होने का दाँव करता है।

बिहारी की बतरस-लोभिन नायिका भी नायक को छकाती है—जिसके कारण दोहे में चमत्कार आता है—पर उस छकाने के पीछे प्रीति का चाव रहता है; इसके विपरीत उर्दू काव्य का माशूक मात्र प्रेमी को बुद्धि द्वारा परास्त करने की भावना से उत्प्रेरित होता है। उसकी प्रतिभा का तीखा आकर्षण प्रेमी के जलने और तड़पने का ही कारण होता है। कुछ उदाहरण लीजिए:—

तुम उनके वादे का जिक्र उनसे क्यों करो ग़ालिब

यह क्या कि तुम कहो और वह कहे कि याद नहीं।

[अब ग़ालिब तुम उनसे उनके किये हुए (मिलन के) वादे का जिक्र क्यों करो; इससे क्या फायदा कि तुम तो उनसे कहो और वह जवाब दें कि—‘याद नहीं; कब हमने वादा किया था’।]

बेनियाज़ी हृद से गुज़री बन्दः परवर कब तलक

हम कहेंगे हालेदिल और आप फरमाएँगे क्या ?

[प्रेमी बहुत देर से अपने दिल का हाल सुनाने का प्रयत्न कर रहा है। उत्तर में प्रेमास्पद न समझने का बहाना करता हुआ बार-बार कह देता है—
‘क्या?’ अर्थात् हम नहीं समझे। प्रेमी शिकायत करता है—निष्ठुरता की हद हो गई; गरीबपरवर! आग्विर कब तक आप यही उत्तर देते रहेंगे!]

समझ के करते हैं बाज़ार में वह पुरसिशे हाल
कि यह कहे कि सरे रहगुजर है क्या कहिए!

[माशूक कभी प्रेमी से नहीं पृच्छता कि उस बेचारे का क्या हाल है। पृच्छता है तो कहाँ, बाज़ार में, क्योंकि वह समझता है कि वहाँ गरीब आशिक एक ही उत्तर दे सकेगा—यह ‘कि यह बीच बाज़ार है, यहाँ में क्या कहूँ’! प्रेमी की बात न सुनने की यह कैसी बढ़िया तरीक़ीब है!]

सर उड़ाने के जो वादे को मुकर्रर चाहा
हँस के बोले कि तेरे सर की कसम है हमको!

[मुकर्रर चाहा—दोबारा कहलाना चाहा। शेष स्पष्ट है।]

प्रेमपात्र के इन कुटिल तरीकों से खीझता हुआ भी प्रेमी उसके निर्मम आकर्षण से विवश महसूस करता है। फलतः वह बार-बार उसकी कुटिलता को याद करता हुआ सिर पटकता है। सालिव की निम्न राज़ल इस परिस्थिति को मुस्पष्ट व्यक्त करती है:—

पुरसिशे तजें दिलवरी कीजिए क्या कि बिन कहे
उसके हरेक इशारे से निकले है यह अदा कि यूँ!

ग़ैर से रात क्या बनी यह जो कहा तो देखिये
सामने आन बैठना और यह देखना कि यूँ!

मैंने कहा कि तूझी नाज़ चाहिए ग़ैर से तिही
सुनके सितम ज़रीफ़ ने मुझ को उठा दिया कि यूँ!

[प्रेमपात्र से यह पृच्छने की कि ‘दिल कैसे चुराया जाता है,’ जरूरत ही क्या है; बिना कहे ही उसके हरेक इशारे से यह ध्वनि निकलती है कि ‘यूँ’—दिल ऐसे उड़ाया जाता है। उसकी हर अदा दिल चुरा लेनेवाली है!

जब मैंने पूछा कि रात ग़ैर (प्रतिद्वन्दी) के साथ क्या गुज़री तो ज़रा देखिये उन्होंने क्या किया—मेरे सामने आकर बैठ गये और बोले कि ‘यूँ’। अर्थात् रात वह बेतकलुफी से ग़ैर के पास बैठे रहे। (प्रेमी को जलाने के लिये ही प्रेमपात्र उत्तर देता है कि ‘यूँ’।)

मैंने कहा कि महफ़िल में ग़ैर आदमी को—अर्थात् प्रेमी के प्रतिद्वन्दी या रक़ीब को—उपस्थित नहीं होना चाहिए। इस पर उस सितम ढानेवाले ने मुझे ही वज़म (महफ़िल) से यह कहते हुए निकाल दिया कि ‘यूँ’;

अर्थात् इस तरह बड़म को गैर से खाली करा देना चाहिए ! निर्दयी ने मुझे ही गैर क़ार दे दिया !]

उर्दू काव्य में प्रायः प्रेमपात्र प्रेमी को छुकाता या तंग करता है। ऐसे अवसर कम होते हैं जब प्रेमी प्रेमान्पद की उलझन या परेशानी से प्रसन्न हो—

आशिक हुए हैं आप भी इक और शख्स पर

आखिर सितम की कुछ तो मकाफ़ात चाहिए !

[अथ महाशय स्वयं किसी पर मोहित हो गये हैं। आखिर अन्याय का कुछ तो प्रतिकार होना चाहिए। मतलब यह कि अब तक वह प्रेमियों को तंग करते रहे हैं, अब उनके तंग किये जाने की बारी है।]

किन्तु वैसे प्रेमी प्रतिभा-शून्य नहीं होता। प्रेमास्पद से मिलने या उसके दरवाज़े पर धरना देने के वह अनेक उपाय निकालता है और उपदेशक मौलवी (नासह) को भी जो पवित्रता का ढोंग करता है (जाहिद, पाकवाज़) खूब खरी-खोटी सुनाता और बेवकूफ बनाता है। अपनी प्रेम-जन्य आवासी और कष्ट को दूर करने का प्रयत्न करनेवाले सम्बन्धियों तथा हकीमों की कोशिशों की व्यर्थता की कल्पना भी उसे आनन्द देती है।

सीखे हैं महरुखों के लिये हम मुसव्वरी

तरकीब कुछ तो वहरे मुलाक़ात चाहिए।

[चन्द्रमुखियों के लिये हमने चित्रकारी सीख ली है; भेंट करने का कोई तो बहाना होना चाहिए !]

दे वह जिस क़दर ज़िल्लत हम हँसी में ढालेंगे

वारे आशाना निकला उनका पासधाँ अपना।

[प्रेमपात्र के दरवाज़े पर द्वार-रखक नियुक्त है जो आनेवाले (प्रेमी) को डाँट-फटकार देता है। प्रेमी मद्दोदय कर्माति है कि अब हमें इसकी चिन्ता नहीं। संयोग से उनका दरवान हगारा बचपन का दोस्त निकल पड़ा—अब जो वह हमें भली-बुरी कहेगा तो हम हँसी में ढाल देंगे, यह प्रकट करते हुए वह तो हमारा पुराना दोस्त है और हम लोगों में ऐसा ही बेत-कल्लुफ़ी का वर्ताव रहता चला आया है !]

हजरते नासह गर आयें दीव-ओ दिल-फरों राह

कोई मुझ को यह तो समझा दो कि समझाएँगे क्या ?

[मौलवी नासह आएँ, बड़ी ख़ुशी की बात है; मैं अपना दिल और आँखें उनकी राह में बिछाने को तैयार हूँ। लेकिन कोई मुझे यह तो समझा दे कि वे आकर करेंगे क्या—मुझे क्या समझाएँगे !]

नासह अपने तू इतना तो समझ ले दिल में

लाख नादों हुए क्या तुझ से भी नादों होंगे !

[मौलवी साहब तुम अपने दिल में इतनी बात समझ लो—रुम कितने ही नादान (अपना भला-बुरा संचने में अक्षम) क्यों न हों, पर तुम से ज्यादा नादान नहीं हैं । (मतलब यह है कि तुम इतने बुद्ध हो कि प्रेम और शगव जैसी वस्तुओं की अभिलाषा तक नहीं करते, और अपने को अहजमन्द समझ कर आते हो उपदेश करने !]

प्रेमी को इस बात का गर्व होता है कि उसका प्रेम-रोग ला इलाज है—

दोस्त गमखवारी में मेरी सई फरमाएँगे क्या

जखम के भरने तलक नाखुन न बढ़ आएँगे क्या ?

गर किया नासह ने हम को कैद अच्छा यूँ सही

यह जनूने इश्क के अन्दाज छुट जायेंगे क्या !

[मित्र गण मेरे कष्टों का इलाज करना चाहते हैं, लेकिन—क्या उनकी कोशिशें सफल होंगी ? जब तक घाव भरेगा तब तक क्या नाखून नहीं बढ़ जायेंगे ? (मतलब यह है कि प्रेमी नाखूनों से खोद-खोद कर फिर घाव पैदा कर लेगा !]

मान लिया कि नासह (उपदेशक मौलवी) ने हमें कैद कर लिया, लेकिन क्या इससे जनून इश्क (प्रेमोन्माद में सिर पटकना, कपड़े फाड़ना आदि) सचमुच कम हो जायगा ? भला जनूने इश्क पर कोई प्रतिबन्ध लगा सकता है !]

नाउद-सम्बन्धी दूसरे शेर को छोड़ कर ऊपर के सब उद्धरण गालिब के के दीवान से लिये गये हैं, किन्तु वे उर्दू काव्य की सामान्य चेतना (स्फिरिट) के व्यक्त करते हैं । गालिब एक बौद्धिक कलाकार के रूप में प्रसिद्ध है । उसके काव्य की प्रमुख विशेषता यह है कि वह प्रायः प्रत्येक अभिव्यक्त भावना की पुष्टि या समर्थन में एक अनूठी युक्ति दे देता है, अथवा एक वक्तव्य से अनूठा निष्कर्ष निकाल लेता है । गालिब के द्विपदों की दो पंक्तियों में प्रायः ऐसा ही कोई बौद्धिक या आक्षेप-मूलक (इम्प्लीकेटोरी) सम्बन्ध रहता है जो कि पाठक को चमत्कृत करता है ।

बन्दगी में भी वह आजाद-ओ खुदगी हैं कि हम

उलटे फिर आये दरे कावः अगर वा न हुआ ।

[ईश्वरोपासना के मामले में भी हम इतने आजाद-तबीयत और मानी हैं कि यदि कावे (उपासना-भवन) का द्वार खुला न हुआ तो वापिस चले आते हैं ! (यह न समझ कि हर शर्त पर हम तुम्हें प्यार करते रहने को तैयार

रहेंगे !) यहाँ उत्तरार्ध में पूर्व पंक्ति में कथित गर्व-भावना का जोरदार समर्थन है !.]

अन्य उदाहरण हम बिना अनुवाद के देते हैं:—†

- (१) तेरी नाजु की से जाना कि बँधा था अहद बोदा
कभी तू न तोड़ सकता अगर उस्तवार होता ।
- (२) कोई मेरे दिल से पूछे तेरे तीरे नीमकश को
यह खलिश कहाँ से होती जो जिगर के पार होता ।
- (३) उसे कौन देख सकता कि यगाना है वह यकता
जो दुई की बू भी होती तो कहीं दो-चार होता ।
- (४) ले तो लूँ सोते में उसके पाँव का बोसा मगर
ऐसी बातों से वह काफिर बद गुमाँ हो जायगा ।
- (५) सब के दिल में है जगह तेरी जो तू राज़ी हुआ
मुझ पै गोया एक जमाना मेहरवाँ हो जायगा ।
- (६) कता कीजे न तअल्लुक हम से, कुछ नहीं है तो अदावत ही सही !
- (७) कुछ तो दे अय फल के नाइन्साफ, आहो फरियाद की रुखसत ही सही !

इन शेरों में सर्वत्र चमत्कार का कारण अनूठी सम्भावनाओं अथवा युक्तियों की सृष्टि है जो प्रतिभा की प्रतीक हैं ।

उर्दू के श्रेष्ठ काव्य में प्रतिभा किसी प्रकृत या मनोश प्रयोजन की सिद्धि करती है; निष्कृष्ट काव्य में वह कवि की चतुर्गई मात्र को प्रकट करती है, जैसे सौदा की बहुत-सी उक्तियों में ।

जैसा कि हमने निबन्ध के प्रारम्भ में कहा था उर्दू गज़ल में प्रेममात्र के सौन्दर्य-वर्णन की चेष्टा नहीं पाई जाती । वस्तुतः उर्दू काव्य का प्रधान ध्येय बौद्धिक चमत्कार है, वस्तु-जगत में बोध-चेतना का प्रसार नहीं । फलतः उसमें हमारे साहित्य का न गम्भीर रस मिल सकता है, न परिपक्व जीवन-विवेक । अतः वह काव्य जहाँ समाग्र्यों एवं महकिलों के लिये बहुत उपयुक्त है वह किमी जाति के जीवन का सम्बल बगनं योग्य नहीं है ।

† शब्दार्थ—(१) नाजुकी = नज़ाकत; उस्तवार = मज़बूत । अहद = वादा । (२) नीमकश = धीरे से छाँड़ा हुआ तीग, अतएव आर-पार न जा सकने वाला । खलिश = चुभन । (३) यगाना = एक; यकता = बे मिसाल, अनुपम । दो-चार होता = रीख पड़ता । (४) बोसा = चुम्बन; बदगुमाँ = नाराज़, उसे मालत खयाली हो जायगी । (५) ताल्लुक = संबंध; अदावत = शत्रुता । (६) फलक = आकाश; आहोफरियाद = बियोगा जग्य रोना और शिकायत; रुखसत = विदाई ।

वह नहीं कि उर्दू के कवि भावना की गहराई में कभी उतरते ही नहीं; शिकायत की बात यह है कि उन्हें चमत्कार से कुछ ज्यादा दिलचस्पी है। जहाँ उर्दू काव्य में रसात्मक गहराई पाई जाती है वहाँ वह कोरे चमत्कारी काव्य से कहीं अधिक तलस्पर्शी जान पड़ता है। मीर का काव्य काफी हद तक रसात्मक या भावना-मूलक है, यद्यपि उसमें अनुभूति का दर्द या तीव्रता ही प्रधान है।†

(१) सिरहाने मीर के आहिस्ता बोले
अभी ठुक रोते-रोते सो गया है!

❀ ❀ ❀
(२) यह जो चश्मे पुर-आव हैं दोनों
एक खानाखराब हैं दोनों।

(३) मैं जो बोला तो बोले यह आवाज
उसी खानाखराब की - सी है।

पहले शेर में सुकुमार व्यथा है, दूसरे में तीव्र दर्द; तीसरे में दर्द के लम्बे इतिहास की मार्मिक झलक। मीर के कुछ शेर प्रेम-दिवानी मीरा की याद दिलाते हैं। तभी तो वे दिल को खींचते हैं:—

क्या जानूँ दिल को खींचे हैं क्यों शेर मीर के
कुछ ऐसी तर्ज भी नहीं, पेहाम भी नहीं।

और,

किसने सुन शेर मीर यह न कहा

कहियो फिर हायक्या कहा साहब!

मीर बड़े लोक-प्रिय शायर थे। लोक-हृदय सरल, दर्दभरे गीतों और पद्यों को विशेष पसन्द करता है। या फिर चमत्कारी उक्तियों को। बहुत ज्यादा गहराईवाला अथवा जटिल बोधभरा काव्य लोक-कण्ठ में बसने योग्य नहीं होता।

जौक ने शिकायत की है कि कोशिश करने पर भी कविगण मीर के दर्श को न प्राप्त कर सके। बात यह है कि उन कवियों में से किसी के पास मीर का दिल न था।

जहाँ मालिख का काव्य 'वक्रांति' या चमत्कारवाद का पोषक है वहाँ मीर के काव्य की सहृदयानुमादित श्रेष्ठता उक्त सिद्धांत की एकानिता को प्रमाणित करती है। चमत्कारी पद्यों को सुनकर 'वाह!' करने को जी होता है, मीर

† (२) खानाखराब = जिसने अपना घर बर्बाद कर लिया है। चश्मे पुर-आव = चश्मे भरे नेत्र।

के दर्दभरे शेर 'आह !' की प्रतिक्रिया जगाते हैं। बहुत गहरा काव्य मूक
आस्वादान की वस्तु होता है,

करके मीड़े कुसुम-लौ गई विरह कुंभिलाय

अथवा,

अँगुवन करत तरौस को खनिक खरौहो नीर !

और,

गृहणी सचिवः सखी मिथः प्रियशिष्या ललिते कलाविधौ

करुणाविमुखेन मृत्युना हरता त्वां वद किन मे हृतम् ।

(मई, १९५०)



पं० रामचन्द्र शुक्ल—एक मूल्यांकन

शुक्लजी के आलोचक-विचारक व्यक्तित्व पर बहुत से समसामयिक लेखकों ने टिप्पणी की है, और प्रायः सभी ने उनके महत्व का अनुभव किया है। किन्तु हम प्रश्न का कि शुक्लजी की महत्ता ठीक किस बात में है, अभी तक निर्णय हो सका है, इसमें सन्देह है। इसका प्रमाण कई आलोचकों के हाल ही में प्रकट किये हुए उद्गार हैं। शुक्लजी और डा० रिचर्ड्स का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत करते हुए श्री नगेन्द्र ने प्रकट किया है कि 'शुक्लजी आउट-आव-डेट हो गये।' श्री शिवदानसिंह चौहान का कहना है कि शुक्लजी ने 'अपनी तर्क-शून्यता और बुराग्रह को ढाँकने के लिए..... अनपेक्षित पांडित्य-प्रदर्शन का रूपक रचा,' और 'उन्होंने आई० ए० रिचर्ड्स जैसे मनोवैज्ञानिक सर्माक्षिक की पुस्तकों में से पूर्व-प्रकरण से हटाए वाक्यों द्वारा भारतीयलाक्षणिक ग्रन्थों की स्थापनाओं और वर्गीकरण का पिष्टपेषण करवाया था। इस प्रकार अपने मत की प्रशस्ति करके उन्होंने अभिव्यंजनावाद, स्वच्छन्दतावाद, प्रभाववाद, मूर्ति-विधानवाद, परावस्तुवाद आदि साहित्यकला की आधुनिक प्रवृत्तियों को प्रवाद और वितंडावाद कह कर उनकी निन्दा की थी।'।

क्या शुक्लजी इतने अनुदार निर्णयों के योग्य हैं? और क्या सचमुच वे 'आउट-आव-डेट' हो गये? हमें इसमें सन्देह है। हमारे विचार में उक्त आलोचकों के इन निर्णयों पर पहुँचने का कारण यह है कि वे शुक्लजी में कुछ ऐसी चीजें ढूँढते हैं, जो उनमें नहीं हैं; और साथ ही वे उन विशेषताओं की उपेक्षा भी करते हैं जो शुक्लजी में थीं। नीचे के पृष्ठों में हम अपने ढङ्ग से शुक्लजी की इन विशेषताओं और कमियों को समझने की कोशिश करेंगे।

आलोचक एक विकसित संवेदना का रसग्राही पाठक होता है। आलोचक की हैसियतसे उसकी विशेषता यह होती है कि वह (१) रसानुभूति का बौद्धिक विश्लेषण करने की क्षमता रखता है; और (२) कृतियों के मूल्यांकन का प्रयत्न करता है। इस प्रकार आदर्श समालोचक में रस-ग्रहण एवं रसानुभूति के विश्लेषण की शक्तियों के अतिरिक्त ऐसा दृष्टिकोण बनाने की प्रवृत्ति भी होनी चाहिए जिससे वह विभिन्न कलाकारों का मूल्य आँक सके। समझाने की सुविधा के लिए आलोचना-शक्ति के उपर्युक्त विभाग किए जा सकते हैं, पर वास्तव में

ये शक्तियाँ परस्पर-सम्बद्ध और सापेक्ष हैं। उदाहरण के लिए कोई आलोचक रसानुभूति के उपादानों का संकेत करते हुए किन तत्वों पर ध्यान देगा यह उसके मूल्यांकन-संबंधी दृष्टिकोण पर निर्भर करेगा; इसी प्रकार यह दृष्टिकोण रसग्राहिता को भी प्रभावित करता है— इसका प्रमाण वाद-ग्रस्त आलोचकों की वह प्रवृत्ति है जो उन्हें अपने वाद से बाहर की कृतियों का सौंदर्य देखने में संकोच का अनुभव कराती है।

पारस्परिक सापेक्षता के बावजूद उक्त तीन शक्तियाँ एक-दूसरे से भिन्न हैं। हमारा विचार है कि जहाँ शुक्लजी में पहली दो शक्तियाँ पूर्यंतया विकसित थीं, वहाँ उनमें मूल्यांकन का उचित (अप-टु-डेट) दृष्टिकोण बनाने लायक-चित्तन शक्ति न थी। पहली दो शक्तियाँ सफल व्यावहारिक आलोचक बनाती हैं; शुक्लजी ऐसे आलोचक थे। वे मूल्यांकन के सफल मानों का आविष्कार नहीं कर सके, यह इस बात का द्योतक है कि वे बहुत उच्च शक्ति के साहित्य-मीमांसक न थे। इस दृष्टि से वे अरस्तू जैसे क्रान्तदर्शी प्रतिभा-मनीषियों से ही नहीं, रिचर्ड्स जैसे साधारण किंतु वैज्ञानिक विचारकों से भी पीछे थे।

शुक्लजी की सबसे बड़ी शक्ति है रसग्राहिता; इतनी ठोस रसज्ञता वाले पाठक और आलोचक बहुत कम पैदा होते हैं। जो कोई भी शुक्लजी के गहरे सम्पर्क में आता है वह उनकी इस शक्ति से चकित और अभिभूत हुए दिना नहीं रह सकता। स्वदेश में अथवा विदेश में रसग्राहिता के ऐसे असन्दिग्ध क्षमता-सम्पन्न समीक्षक कम मिलेंगे। कौन-सा काव्य वस्तुतः सुन्दर, वस्तुतः महान् है, इसे पहचानने में शुक्लजी की अन्तर्भेदनी दृष्टि कभी धोका नहीं खाती, भले ही वे रुढ़ उस दृष्टि का सफल विवेचनात्मक मंडन प्रस्तुत न कर सकें। उदाहरण के लिये शुक्लजी ने छायावादी रहस्यवाद को कभी स्वीकार नहीं किया। इस अस्वीकृति में उस समय के किसी आलोचक ने उनका साथ नहीं दिया, इसलिये उनके लिये यह आवश्यक हो गया कि वे रहस्यवाद का लम्बा-चौड़ा सैद्धान्तिक खंडन प्रस्तुत करें। इस सैद्धान्तिक खण्डन के महत्त्व में संदेह किया जा सकता है; किन्तु इस का अर्थ यह नहीं कि शुक्लजी की रस-दृष्टि ने छायावाद में जो कमियाँ देखी थीं वे उसमें नहीं हैं।

क्यों बहुत से पाठक और आलोचक अपनी रसग्राहिता को ठीक से विकसित नहीं कर पाते, उसे विवृत और कुटित हो जाते-बेते हैं, इसका सबसे बड़ा कारण है—एकांगीवादों का स्वीकार और अवलम्बन। शुक्लजी को अपनी गहरी रसग्राहिता में इतना विश्वास था कि वे नये-से-नये और

अधिक से अधिक भड़कीले, प्रचारित एवं प्रख्यापित वादों से प्रभावित नहीं होते थे। इसका कारण शायद यह था कि उन्होंने अपनी रसग्राहिणी वृत्ति को महाकवियों के संपर्क में पुष्ट किया था—ऐसे कवियों के जिनका महत्त्व सब युगों में मुक्त कंठ से स्वीकार किया गया है।

यह समझना भूल होगी कि शुक्लजी विविध वादों का विरोध रसवाद की रक्षा या मंडन के लिए करते हैं; वे उनका खंडन प्रायः इसीलिए करते हैं कि वे (वाद) उनकी रसग्राहिता के विरुद्ध पड़ते हैं। आचार्य की रसग्राहिणी वृत्ति बतलाती है कि छायावादी और तथाकथित रहस्यवादी काव्य में कोई गम्भीर कमी है; अब यदि उस काव्य का कोई हामी किसी 'वाद' का आश्रय लेकर सिद्ध करना चाहे कि वह काव्य वस्तुतः निर्दोष है, तो वे उस वाद की एकांगिता या निःसारता सिद्ध करने को तैयार हो जायेंगे, और पूर्णतया नहीं तो कुछ दूर तक, उसमें सफल भी होंगे। यही उनकी शक्ति है; यही प्रवृत्ति उनमें हठधर्मी का रूप धारण करती भी मालूम पड़ती है।

जब कोई वाद आचार्य की रसानुभूति के विरुद्ध खड़ा हो जाता है तो वे कुछ इस प्रकार का भाव दिखाते प्रतीत होते हैं—रहने दो अपने सिद्धान्त, ऐसे बहुत से 'वाद' देखे हैं। तुममें साहित्यिक अनुभूति तक तो हैं नहीं, सिद्धान्त बनाने चले हो !

किंतु एक विज्ञापित और प्रचलित वाद का, फिर चाहे वह मिथ्या ही क्यों न हो, निराकरण सहज काम नहीं। (और इस युग में 'वाद' एक नहीं, दर्जनों हैं; आचार्य किस-किस का 'प्रामाणिक' परिचय प्राप्त करते और फिर निराकरण करते ?) वादों के निराकरण के लिए उनके विरोध में उच्च रसानुभूति को खड़ा कर देना काफी नहीं—क्योंकि रसानुभूति से सहानुभूति करने-वाले दुर्लभ हैं; आवश्यकता यह है कि अधिक पुष्ट, ग्राह्य और आधुनिक वाद द्वारा उनका मुकाबिला किया जाय। "आधुनिक" से मतलब यही नहीं कि वह नया मालूम पड़े, बल्कि यह भी कि वह एकांगी वादों से अधिक व्यापक, रास्य श्रेष्ठ रैदान्तिक दृष्टियों का समन्वय-रूप, और नवीनतम श्रविष्कृत तथ्यों को व्याख्या करनेवाला हो।

शुक्लजी ऐसे नवीन वाद या सिद्धान्त की परिकल्पना नहीं कर सके। इसके विपरीत उन्होंने नये वादों के विरोध में रखता पुराने रसवाद को जो आधुनिक साहित्यिक तथ्यों (जैसे उपन्यास, कहानी) की व्याख्या करने में नितान्त असमर्थ था। इसीलिए उनकी "वादों" की अलोचना उतनी प्रभावशालिनी नहीं हो पाई।

किंतु जहाँ यह ठीक है कि वे एकांगी वादों के विरोध में एक सुचिन्तित

साहित्यिक सिद्धान्त का निर्माण नहीं कर सके, वहाँ यह भी ठीक है कि प्रायः वे एकांगीवादों की कमियों को भाषा द्वारा पकड़ने और प्रकट करने में समर्थ हुए हैं। और यहाँ हमें शुक्लजी की विश्लेषण-शक्ति का लोहा मानना पड़ता है।

शुक्लजी रसानुभूति की यौद्धिक व्याख्या कर सकते हैं, उसके विधायक तत्वों की चेतना पाठक में उत्पन्न कर सकते हैं, इसका प्रमाण उनकी सूत्र, तुलसी, जायसी की समीक्षाएँ हैं। इस प्रक्रिया में वे कहीं रसवादी पदावली का प्रयोग करते हैं, कहीं नहीं; पर वह अनिवार्य रूप में कहीं आवश्यक नहीं। 'तुलसी की भावुकता' अपनी सिद्धि के लिए रसवाद की सपेक्ष नहीं और न यह निर्णय कि 'नागमती का विरह-वर्णन हिन्दी-साहित्य में एक अद्वितीय वस्तु है।' इसी प्रकार तुलसी के "शैली-निरूपण और चरित्र-चित्रण" की परीक्षा के पहले की यह भूमिका कि—'रस-संचार से आगे बढ़ने पर हम काव्य की उस उच्च भूमि में पहुँचते हैं जहाँ मनोविकार अपने क्षणिक रूप में ही न दिखाई देकर जीवन-व्यापी रूप में दिखाई देते हैं—न तो रसवाद पर आधारित ही कही जा सकती है और न उसकी पोषक।

शुक्लजी की चिन्तन-शक्ति

शुक्लजी में उच्च कोटि की रसानुभूति है, और विश्लेषण-शक्ति है, इससे पाठक यह परिणाम निकाल लें कि उनमें सैद्धान्तिक चिन्तन की शक्ति है ही नहीं। यह अन्तिम शक्ति उनमें है, पर वह विशेषोन्मुख है, सामान्योन्मुख नहीं। मतलब यह है कि शुक्लजी जहाँ विशिष्ट रसानुभूति को लेकर सुन्दर चिन्तन कर सकते हैं वहाँ "साहित्यमात्र" के संबंध में ठीक नहीं खोज पाते। दूसरे शब्दों में—वे जहाँ रसानुभूति के विशिष्ट अवसरों पर आधारण खण्ड-सिद्धान्तों का आविष्कार कर डालते हैं वहाँ, उन खण्ड-सिद्धान्तों का एक महासिद्धान्त के रूप में समन्वय नहीं कर पाते—वे रिचर्ड्स की भाँति सिद्धान्त-पद्धति के निर्माण (System building) में पटु नहीं हैं। विशेष अवसर पर वे 'कल्पना' पर महत्त्वपूर्ण विचार प्रकट कर जाते हैं, साम्प्रदायिक और स्वाभाविक रहस्य-भावना के सूक्ष्म भेद का निरूपण करते हैं, लक्षणा-व्यञ्जना से अभिप्राय को श्रेष्ठ धारित करते हैं, काव्य में विभावन-व्यापार को प्रधानता देते हैं और रसवाद का गम्भीर कमियों का भी निर्देश करते हैं—पर वे इन खण्ड-दृष्टियों को एक नई साहित्य-दृष्टि में, एक नए साहित्य-शास्त्र के रूप में, ग्रथित नहीं कर पाते। इसका एक कारण उनका यह भ्रम भी है

१—शुक्लजी के मनोवैज्ञानिक निबन्ध भी उनकी सूक्ष्म दृष्टि और पैनी विश्लेषण-शक्ति के श्रेष्ठ निदर्शन हैं।

कि रस-सिद्धान्त एक पूर्ण सिद्धान्त है; और इस चेतना का अभाव भी कि उनके समस्त चिन्तन-खण्ड रसवाद की परम्परा के पोषक या उसके अन्तर्गत नहीं हैं।

किन्तु ये चिन्तन-खण्ड, ये खण्ड-सिद्धान्त, जो विशिष्ट रसानुभूतियों की व्याख्या-रूप हैं, विवेकशील विचारकों के बड़े काम के हैं। और यह दो तरह से। प्रथमतः वे हमारा ध्यान साहित्यिक रसानुभूति और मूल्यांकन से संबद्ध कुछ महत्वपूर्ण तथ्यों की ओर आकर्षित करते हैं; और दूसरे वे उन तथ्यों का विश्लेषण भी प्रस्तुत करते हैं—यद्यपि यह विश्लेषण अभी किसी विचार-पद्धति (System of thought) का अङ्ग नहीं बना है। वे चिन्तन-खण्ड एक पूर्ण साहित्य-शास्त्र के निर्माण के लिए प्रायः वही महत्व रखते हैं जो देशकालगत नई अन्वेषित घटनायें वैज्ञानिक सिद्धान्तों के पुनर्ग्रथन के लिए। अवश्य ही शुक्लजी ने रसानुभूति से संबद्ध सभी तथ्यों का पर्यवेक्षण नहीं कर डाला है, पर उनकी स्वच्छ दृष्टि जितना देख सकी है उसके लिए भविष्य का साहित्य-शास्त्र उनका चिर-भूषणी रहेगा।

शुक्लजी आउट-आव-डेट नहीं होंगे क्योंकि उनमें सिद्धान्तों के निर्माण की नहीं, तथ्यों (Facts) को पकड़ने की क्षमता है—और कठिनता से दीखनेवाले तथ्य कभी पुराने नहीं पड़ते। अवश्य ही इन तथ्यों का महत्व वही ठीक से आँक सकेगा जो या तो एक सर्वाङ्गपूर्ण साहित्यशास्त्र के निर्माण का प्रयत्न करेगा या ऐसे प्रयत्नों से परिचित होगा।

नीचे के उद्धरणों में पाठक कतिपय ऐसे तथ्य-संकेतक चिन्तन-खण्डों का आभास पा सकेंगे; जहाँ-तहाँ टिप्पणियाँ और प्रश्न शुक्लजी का दृष्टि-कोण और आत्म-विरोध समझने में सहायक सिद्ध होंगे।

(१) काव्य में 'विभाव' मुख्य समझना चाहिए—रस का आधार खड़ा करनेवाला जो विभावन व्यापार है वही कल्पना का सबसे प्रधान कार्य-क्षेत्र है। (चिन्तामणि, भाग दो, पृ० २)

[दूसरा वाक्य रस की प्रधानता देता प्रतीत होता है, जैसे रस साध्य हो और विभावन-व्यापार साधन। इसके विपरीत पहला वाक्य विभावों अर्थात् विवेश (Environment) के सामिक चित्रण को प्रधानता देता है।]

(२) काव्य में 'आलम्बन' ही मुख्य है। ... श्रोता या पाठक किसी काव्य को पढ़ता या सुनता है सो केवल दूसरों का हँसना, रोना, क्रोध करना आदि देखने के लिए ही नहीं बल्कि ऐसे विषयों को सामने लाने के लिए जो स्वयं उसे हँसाने, रलाने, क्रुद्ध करने, आक्रुष्ट करने, लीन करने का गण रखते हों। (पृ० ४८-४९)

[यह उद्धरण सं० (१) की आवृत्ति ही है ।]

(३) उपमायें देने में कालिदास अद्वितीय समझे जाते हैं, पर वस्तु-चित्र को उपमा आदि का अधिक बोझ लादकर उन्होंने भद्दा नहीं किया ।

(४) यों ही खिलवाड़ के लिए बार-बार प्रसंग प्राप्त वस्तुओं से श्रोता या पाठक का ध्यान हटाकर दूसरी वस्तुओं की ओर ले जाना जो प्रसंगा-नुकूल भाव उद्दीप्त करने में भी सहायक नहीं, काव्य के गाम्भीर्य और गौरव को नष्ट करना है, उसकी मर्यादा बिगाड़ना है । (पृ० १६)

[अन्तिम दो उद्धरण कल्पना की मर्यादा का निर्देश करते हैं]

(५) 'विभाव' व्यंग्य नहीं हुआ करता । (पृ० २४)

[यह मान्यता ध्वनिवाद की विरोधिनी है ।]

(६) गम्भीर-भाव प्रेरित काव्यों में कल्पना प्रत्यक्ष और अनुमान के दिखाए मार्ग पर काम करती है और बहुत घना और बारीक काम करती है । (पृ० १७४)

[प्रकृत कल्पना का कार्य कौतुक या चमत्कार का विधान नहीं है ।]

(७) वाच्यार्थ ही काव्य होता है, व्यंग्यार्थ या लक्ष्यार्थ नहीं । (पृ० १८३)

[उद्धरण सं० ५ से तुलना कीजिए]

(८) "कला कल्पना की नूतन सृष्टि में है, प्रकृति के ज्यों के त्यों चित्रण में नहीं," "काव्य कल्पना का लोक है" यह सब उसके बेल-बूटेवाली हल्की धारणा के कच्चे-बच्चे हैं । (पृ० १८५)

६—उक्ति चाहे कितनी ही कल्पनामयी हो उसकी तह में कोई 'प्रस्तुत अर्थ' अवश्य ही होना चाहिए । (पृ० २०७)

[हमारी समझ में यह प्रस्तुत अर्थ जीवन या जगत की मर्मलक्षियों, वहाँ अनुस्यूत मूल्यों का, ही पर्याय हो सकता है । इसका अर्थ यह हुआ कि काव्य-साहित्य का काम जीवन और जगत की मर्मलक्षियों का चित्रण अथवा तद्गत मूल्यों का उद्घाटन है । यह चित्रण या उद्घाटन रागात्मक प्रतिक्रिया जगाता है, पर उसका मुख्य लक्ष्य परिवेश के विशिष्ट रूपों का परिचय कराना है । यह व्याख्या 'विभागों की मुख्यता' के अनुरूप है । उस दशा में यह कैसे कहा जा सकता है कि साहित्य का प्रधान ध्येय रस अर्थात् रागोद्रेक है ?]

१०—ज्ञान-प्रसार के भीतर ही भाव-प्रसार होता है । (पृ० २१५)

[क्या इसका यह स्पष्ट निष्कर्ष नहीं कि साहित्यकार का अपने परिवेश अर्थात् युग से परिचित होना जरूरी है ?]

११—प्रस्तुत पक्ष तो तब होगा जब काव्य की अभिव्यञ्जना का जगत या जीवन की बातों से कोई सम्बन्ध होगा (पृ० २२६)

१२—मेघदूत न कल्पना की कोणी उड़ान है, न कला की विचित्रता । वह है प्राचीन भारत के सब से भावुक हृदय की अपनी प्यारी भूमि की रूप-माधुरी पर सीधी-सादी प्रेम-दृष्टि । (पृ० २३०)

[शुक्लजी की रस-ग्राहिणी वृत्ति ठोस सौन्दर्य-निरीक्षण या अनुभूति पर आश्रित काव्य से ही सन्तुष्ट होती है ।]

शुक्लजी की एक चिन्तनात्मक सूझ का उल्लेख और करके हम यह प्रकरण समाप्त करेंगे । सभ्यता के आवरणों का विवरण देते हुए उन्होंने लिखा है— इस प्रच्छन्नता का उद्घाटन कवि-कर्म का एक मुख्य अङ्ग है । “ज्यों-ज्यों हमारी वृत्तियों पर सभ्यता के नए-नए आवरण चढ़ते जायेंगे त्यों-त्यों एक ओर तो कविता की आवश्यकता बढ़ती जायगी, दूसरी ओर कवि-कर्म कठिन होता जायगा ।

(चिन्तामणि १, पृ० १६७)

हमारा अनुमान है कि इलियट जैसे कवियों के मूल्याङ्कन में जिनके काव्य में सांस्कृतिक अनुषंगों (Cultural Associations) की (जो स्वयं आवरण रूप हैं) भरमार रहती है, शुक्लजी की उक्त व्युत्प्रेक्षा सहायक हो सकती है । यही बात नितान्त स्पष्ट रूप में वेदान्ती या मार्क्सवादी कविताओं के लिए भी कही जा सकती है ।

ऊपर हमने संकेत किया कि शुक्लजी सिद्धान्त-पद्धति के निर्माण में पटु नहीं है । इस सम्बन्ध में उनका यह विश्वास कि रसवाद एक पूर्ण सिद्धान्त है, उनके व्यक्तिगत चिन्तन के लिए घातक सिद्ध हुआ । एक जगह उन्होंने रसवाद की एक बड़ी कमी की ओर संकेत किया है ; वे कहते हैं—

‘साधारणीकरण’ के प्रतिपादन में पुनः आचार्यों ने श्रोता (या पाठक) और आश्रय (भाव-व्यञ्जना करनेवाला पात्र) के तादात्म्य की अवस्था का ही विचार किया है, जिसमें आश्रय किसी काव्य या नाटक के पात्र के रूप में अवलम्बन रूप किसी दूसरे पात्र के प्रति किसी भाव की व्यञ्जना करता है और श्रोता (या पाठक) उसी भाव का रस-रूप में अनुभव करता है । पर रस की एक नीची अवस्था और है जिसका हमारे यहां के साहित्य-ग्रन्थों में विवेचन नहीं हुआ है । उसका भी विचार करना चाहिए । किसी भाव की व्यञ्जना करनेवाला, कोई क्रिया या व्यापार करने वाला पात्र भी शील की दृष्टि से श्रोता (या दर्शक) के किसी भाव का—

जैसे श्रद्धा, भक्ति, धृष्टा, रोष, आश्चर्य, कुतूहल या अनुराग का आलम्बन होता है। इस दशा में श्रोता (या दर्शक) का हृदय उस पात्र के हृदय से अलग रहता है—(इत्यादि)

—साधारणीकरण और व्यक्ति वैचित्र्यवाद

यहाँ शुक्लजी ने प्राचीन रसवाद तथा साधारणीकरण के सिद्धान्त की जिस कमी का उल्लेख किया है वह उतनी साधारण नहीं है जितनी कि उसे वे समझते हैं। जब दुष्यन्त और शकुन्तला एक दूसरे के सामने होते हैं तो पाठक या श्रोता की बोध-वृत्ति का विषय न तो केवल शकुन्तला ही होती है और न केवल दुष्यन्त, अतः उसकी प्रतिक्रिया भी इतनी सरल नहीं होती कि उसे केवल रति अथवा अन्य किसी भाव का उद्रेक कह कर उड़ा दिया जाय। जब दुष्यन्त शङ्का और अनिश्चय के कारण उपालम्भ तथा दोषारोपण करती हुई शकुन्तला का प्रत्याख्यान करता है तब हमारी अनुभूति का आलम्बन क्या होता है? दुष्यन्त? अथवा शकुन्तला? क्या उस समय हमारा ध्यान दुष्यन्त की दुविधा और शकुन्तला के कष्ट तथा क्रोध इन सभी पर नहीं होता? और क्या यह कहना अधिक ठीक नहीं होगा कि नाटक का यह स्थल हममें एक जटिल नैतिक परिस्थिति की समस्यामूलक चेतना जगाता है? स्पष्ट ही इस जटिल राग-बोधोत्पन्न अनुभूति को किसी स्वीकृत स्थायीभाव से समीकृत नहीं किया जा सकता।

शुक्लजी अपनी आलोचना के इन दूरगामी निष्कर्षों को नहीं देख सके, यह इस बात का निदर्शन है कि वे उच्चकोटि के सामान्योन्मुख विचारक नहीं थे। एक दूसरा उदाहरण लीजिए। ऊपर हम ऐसे उद्धरण दे चुके हैं जहाँ शुक्लजी काव्य में विभावों को प्रधान घोषित करते हैं। यदि यह सत्य है तो कोई रचना जिसमें विभावों का प्रत्यक्षीकरण नहीं हुआ है, श्रेष्ठ साहित्य नहीं हो सकती। ऐसी दशा में शुक्लजी का यह कथन है कि—
फारसी की शायरी भाव-पक्ष-प्रधान है। उसमें विभाव पक्ष का विधान नहीं या नहीं के बराबर हुआ।

(चिन्तामणि भाग २ पृ० ११०)

चिन्त्य हो जाता है। सम्भवतः शुक्लजी विभाव का अर्थ विश्व की प्रत्यक्ष छवियाँ समझते थे। क्योंकि फारसी की शायरी गीतात्मक या मुक्तक रूप है, और उसका विषय प्रेम-संवादी भावनायें या मनोविकार हैं, इसलिये शुक्लजी को यह भ्रम हुआ कि उसमें विभावों का समावेश नहीं हो सकता। आश्चर्य है कि फारसी काव्य पर उच्च टिप्पणी करते हुए शुक्लजी को

यह शंका नहीं हुई कि वह रस-सिद्धान्त के भी विरुद्ध पड़ती है। वास्तविकता यह है कि गीति-काव्य में कभी तो आलम्बन आदि विभाव संकेतित या आक्षिप्त रहते हैं और कभी भावनायें एवं मनोदशायें ही हमारी बोध-वृत्ति का विषय होतीं और विभाव तत्त्व के रूप में साहित्यिक आकर्षण का आधार खड़ा करती हैं। यहाँ-यह भी याद रखना चाहिये कि आलम्बन से हमारा तात्पर्य उस समग्र परिस्थिति-समूह से है जो काव्य-विशेष द्वारा हमारी बोध-वृत्ति का विषय बनाया जाता है। उदाहरण के लिए मीरा की प्रसिद्ध पंक्ति 'हेरी, मैं तो प्रेम दिवानी मेरा दरद न जाने कोय' हमारे सामने जिस आलम्बन को खड़ा करती है वह मीरा का प्रेमास्पद नहीं, स्वयं मीरा का दर्द से विखला हुआ व्यक्तित्व है। उक्त पंक्ति को पढ़ कर कोई विह्वल वियोगिनी उसमें अभिव्यक्त भावना का अनुभव भी कर सकती है, किन्तु साधारणतया वह पाठकों में मीरा के प्रति गाढ़ी समता और करुणा का उद्रेक ही करती है। जहाँ हम गीतबद्ध भावना से तादात्म्य अनुभव करते हैं वहाँ हमारी अनुभूति में विषय और विषयी, द्रष्टा और दृश्य, आलम्बन और आश्रय में एकरूपता स्थापित हो जाती है। गीति-काव्य में आलम्बन के अभाव का भ्रम इसी एकरूपता से होता है। वास्तव में, विषय और विषयी की यह एकतानता कोई दुर्लभ या निराली वस्तु नहीं है; अपने सुख, दुःख आदि का सचेत उपभोग करते हुये हम उसका प्रतिदिन अनुभव करते हैं।

क्या साहित्य के मूल्यांकन में उसका शुभ अथवा मानव-जीवन से सम्बन्ध देखना अपेक्षणीय है? विशुद्ध रसवाद से इस प्रश्न का उत्तर पाना कठिन है। रसवाद के कट्टर समर्थक होने के कारण शुक्लजी भी इस संबन्ध में स्पष्ट धारणा नहीं बना सके। उनकी मान्यता है कि 'जिस प्रकार जगत अनेक रूपात्मक है, उसी प्रकार हमारा हृदय भी अनेकभावात्मक है।' इस संबन्ध से वे यह निष्कर्ष निकालते हैं कि 'अनेक भावों का व्यापार और परिष्कार तभी सम्भवा जा सकता है जबकि इन सब का प्रकृत सामंजस्य जगत के भिन्न-भिन्न रूपों, व्यापारों या तथ्यों के साथ हो जाय।' इस सम्बन्ध में वे 'भावयोग' और 'रस-दशा' (हृदय की मुक्तावस्था) का भी उल्लेख करते हैं। स्पष्ट ही साहित्य के प्रयोजन की ये व्याख्याएँ आत्मपाती (Subjective) हैं, वे भाव-सामंजस्य पर ही अधिक गौरव देती हैं। रिचर्ड्स ने भी अन्त-वृत्तियों के सामंजस्य को काव्य का लक्ष्य बतलाया है। किन्तु इसके साथ शुक्लजी के 'विभावों की प्रधानता' वाले सिद्धान्त की संगति नहीं बैठती, और 'अनेकरूपात्मक जगत' की अभिव्यक्ति एक गौण चीज़ बन

जाती है। यदि थोड़े विश्व के परिचय से अन्तर्धृत्तियों का काफी सामंजस्य प्राप्त हो जाय तो कवि 'व्यक्त सत्तामात्र' के पीछे क्यों डोलता फिरे ? यदि केवल शेक्सपियर अथवा कालिदास किंवा तुलसी की कृतियों को पढ़कर पाठक के सब मनोभावों का समुचित व्यायाम हो सकता है तो वह विश्व-साहित्य से परिचित होने की चेष्टा क्यों करे ? और प्राचीन कवियों को छोड़ कर आज नये साहित्य की भूख से क्यों पीड़ित हों ? शुक्लजी के निबन्धों में इन शंकाओं का समाधान मिलना असम्भव है। जब वे लिखते हैं—यदि वह (मनुष्य) लहलहाते हुए खेतों और जङ्गलों, हरी घास के बीच घूम-घूम कर बहते हुए नालों.....मंजरियों से लदी हुई अमराइयों को देख क्षण भर लीन न हुआ, यदि कलरव करते हुए पत्तियों के आनन्दोत्सव में उसने योग न दिया, यदि खिले हुए फूलों को देख वह न खिला, यदि सुन्दर रूम सामने पाकर अपनी भीतरी कुरूपता का उसने विसर्जन न किया, यदि दीन दुःखी का आर्त्तनाद सुन वह न पसीजा.....तो उसके जीवन में रह क्या गया ?”^१ तो मालूम पड़ता है कि वे साहित्य के प्रयोजन की वैज्ञानिक अर्थात् बुद्धिगम्य व्याख्या प्रस्तुत न करके 'कविता नंदन कानन की कोकिला है' जैसी पदावली से पाठकों को भुलावा देने की कोशिश कर रहे हैं।

वस्तुस्थिति यह है कि 'रस' और 'भाव-प्रसार या भाव-सामंजस्य' का दृष्टिकोण न तो साहित्य और मानवी जीवन के सम्बन्ध की समुचित व्याख्या कर सकता है, और न साहित्य के सांस्कृतिक महत्व की। 'अनेकरूपात्मक विश्व' में भयंकर घृणा, क्रूर हिंसा और नग्न वासना से सम्बद्ध तथ्य भी हैं और साहित्य में प्रकृतिवाद (Naturalism) भी एक सम्भव दृष्टिकोण है। उत्तर में कहा जा सकता है कि शुक्लजी की समीक्षा-पद्धति में 'लोक-संगल' का भी महत्वपूर्ण स्थान है किन्तु वह किस प्रकार उनकी 'रस' और 'भावयोग' की दृष्टियों से अलग होता है यह हमारी समझ में नहीं आता।

एक स्थल में ब्राउनिंग पर प्रशंसात्मक टिप्पणी करते हुये शुक्लजी ने लिखा है—'कितने गहरे, ऊँचे और व्यापक विचारों के साथ हमारे किसी भाव या मनोविकार का संयोग कराया जा सका है, कितने भव्य और विशाल तथ्यों तक हमारा हृदय पहुँचाया जा सका है, इसका विचार भी कवियों की उच्चता स्थिर करने में बराबर रखना पड़ेगा'। (चिन्तामणि, भाग २, पृ० १५२) इस वाक्य में 'भी' शब्द लेखक के मन की दुविधा और

^१ देखिये “कविता क्या है ?” निबंध

उसकी मूल्यांकन-संबन्धी धारणा की डाँवाडोल स्थिति को व्यक्त करता है। वस्तुतः शुक्लजी अन्त तक यह निश्चय नहीं कर सके कि साहित्यिक मूल्यांकन का पैमाना केवल अन्तर्विकारों का सामंजस्य है अथवा पाठक और उसके परिवेश का व्यापक रागात्मक संबन्ध। अन्य व्यापारों की भाँति मनुष्य की साहित्य-सृष्टि भी उसके शेष सृष्टि से सामंजस्यमूलक संबंध (Adaptation) का अस्त्र है, इसकी चेतना शुक्लजी में नहीं पाई जाती। इसीलिए जहाँ 'तुलसीदास' में उन्होंने उक्त कवि की वर्णाश्रममूलक सामाजिकता की प्रशंसा की वहाँ वे यह नहीं देख सके कि आज के नये परिवेश (Environment) में नये कलाकार की सामाजिक मूल्य-दृष्टि का कोई दूसरा रूप भी हो सकता है।

(१९४७)

जैनेन्द्र की उपन्यास-कला

रसानुभूति अर्थात् साहित्यिक अनुभूति को बुद्धिगम्य बनाने की चेष्टा-आलोचना—एक कठिन व्यापार है। उसमें लेखक की ही नहीं आलोचक की भी अग्नि परीक्षा हो जाती है। विशेषतः जब आलोच्य लेखक अपनी जाति के अन्य सदस्यों की अपेक्षा असाधारण या निराला हो। किन्तु आलोचक बाध्य होता है। जीवनगत सार्थकता (Significance) की सम्प्रतीति (Vision) लेखक को और साहित्यगत सार्थकता की प्रतीति आलोचक को विवश कर देती है। दोनों का प्रयास दृष्ट या अनुभूत सत्य को प्रकाशित करने के लिए होता है; और दोनों का उद्देश्य जीवन-विषयक सत्य, जीवन के मूल्यों की चेतना की, उपलब्धि है।

अब समय आ गया है कि हम अपने, अर्थात् हिन्दी के, लेखकों को विश्व-साहित्य के मानदण्ड से नापें। यह मानदण्ड कोई सिद्धान्त नहीं अपितु मानवता वा अतीत और वर्तमान में प्रसरित सम्पूर्ण जीवन एवम् अनुभव और उसे व्यक्त करने के प्रयत्न ही हैं।

जैनेन्द्र के उपन्यासों की कुछ विशेषताएँ साधारण दृष्टिपात से देखी जा सकती हैं। प्रत्येक पाठक महसूस करता है कि उनमें बड़ी-बड़ी घटनाओं का अभाव रहता है। यह प्रजातन्त्र के अनुकूल तो है ही, शायद, जैसा कि हम आगे देखेंगे, कुछ और भी अर्थ रखता है। पात्र भी थोड़े ही होते हैं। लेखक का विश्वास है कि—‘इस विश्व के छोटे-से-छोटे खण्ड को लेकर हम अपना चित्र बना सकते हैं और उसमें सत्य के दर्शन पा सकते हैं’ (सुनीता की प्रस्तावना)। किन्तु पात्रों और घटनाओं की कमी वा अभाव से जैनेन्द्र के उपन्यास आलोचक नहीं हो पाते। वस्तुतः यदि पाठक काफी शिक्षित और सुचिन्तसम्पन्न हों, तो उसे यह उपन्यास काफी, कहीं-कहीं अत्यधिक, रोचक लगते हैं। इनका क्या रहस्य है?

ऊपर के प्रश्न के स्पष्टीकरण में जैनेन्द्र की शक्ति का, उनकी कला का, रहस्य निहित है। हिन्दी के उपन्यासकारों में यह केवल उन्हीं की विशेषता है कि वे कथा के विनास के लिए घटनाओं पर बिलकुल निर्भर कहीं करते, अपितु उनके बदले जीवन की नितान्त साधारण गतियों और

संकेतों का आश्रय लेते हैं। जैसे पात्र-विशेष को समझने के लिए उन घटनाओं की बिल्कुल आवश्यकता नहीं है जिन्हें वह स्वयं अथवा दुनिया के लोग महत्वपूर्ण समझते हैं। इसके विपरीत व्यक्ति-विशेष नितान्त अतर्कित गतियों और संकेतों में अपने को प्रकाशित करता है—उसका कोई भी इंगित, मनोविज्ञान अथवा नीति की दृष्टि से, व्यर्थ नहीं है।

तात्पर्य यह कि जैनेन्द्र के उपन्यासों की विषय-वस्तु बटनाएँ नहीं, Gestures हैं। (यहाँ अवश्य ही हम घटना शब्द का बहुत वैज्ञानिक प्रयोग नहीं कर रहे हैं।) कम से कम लेखक की दो प्रमुख कृतियों, 'सुनीता' और 'कल्याणी' के सम्बन्ध में यह सत्य है। यहाँ प्रश्न उठता कि इस अमूर्त-प्रायः सम्बन्ध को लेकर लेखक किसी अंश तक भी रोचक कथा की सृष्टि कैसे कर डालता है ? किस प्रकार वह जीवन की लुप्त भंगिमाओं को सार्थकता के भार से भारान्वित कर देता है ? बात यह है कि, लेखक के ही शब्दों में, 'जो ब्रह्माण्ड में है वही पिण्ड में भी है।' किस प्रकार लुप्त में महत्, पिण्ड में ब्रह्माण्ड अन्वित या प्रतिफलित हो रहा है, किस प्रकार जीवन का प्रत्येक कण सम्पूर्ण जीवन की गरिमा से मंडित है और उसे समझने की मुश्किल है, यह लक्षित करना जैनेन्द्र की कला की अपनी विशेषता है। फ्रेञ्च दार्शनिक बर्गसों ने अपने प्रसिद्ध 'हास्य' (Laughter) निबन्ध के उपोद्घात में हास को लक्ष्य करके लिखा है—However trivial it may be we shall treat it with the respect due to life. जीवन के लुप्ततम संकेतों के प्रति जैनेन्द्र का यही भाव है। यह नहीं कि वर्तमान काल के अन्य औपन्यासिक ऐसा ही भाव नहीं रखते—रूस के सर्वदर्शी कलाकार टॉल्स्टॉय मानवता के किस गतिविशेष की उपेक्षा करते हैं ? किन्तु जैनेन्द्र अनवरत घटनाओं को बचाते हुए इन्हीं पर निर्भर करते हैं। उनके पात्रों की सारी उत्तेजना एक-दूसरे के लुप्त इंगितों को केन्द्र बनाकर घूर्णमान होती है और पाठक पद-पद पर अकिंचन लुप्त की शक्ति एवम् महत्ता से चकित और अभिभूत होता है।

जैनेन्द्र की कला के ये उपकरण क्या हैं जिनके द्वारा वे लुप्त की महत्ता का उद्घाटन करते हैं ? उत्तर है, मनोविज्ञान और दर्शन। पात्रों की गतिभङ्गियों को गहन मनोवैज्ञानिक और दार्शनिक तथ्यों से सम्बद्ध करके यह लेखक उन्हें निराली सार्थकता (Significance) से मण्डित कर देता है। सतर्क पाठक को उक्त कथन के निदर्शन पाने में कठिनाई नहीं होगी। कहा जा सकता है कि 'सुनीता' की सारी समस्या मनोवैज्ञानिक है और 'कल्याणी' की मुख्यतः नैतिक। 'मुख्यतः' इसलिए, कि सुनीता नैतिक गुणधर्मों से शून्य नहीं है और

कल्याणी का व्यक्तित्व मनोविज्ञान की दृष्टि से भी अनूठा है, यद्यपि उसकी अपनी समस्या प्रायः नैतिक है। 'सुनीता' दम्पति की ऊब से शुरू होती है और यह ऊब तथा श्रीकान्त की हरिप्रसन्न के व्यक्तित्व में अभिरुचि एवं उसके प्रति आकर्षण कथानक को आगे बढ़ाते हैं। अन्त तक सुनीता और हरिप्रसन्न एक-दूसरे के लिए तथा पाठकों के लिये मनोवैज्ञानिक पहेली देने रहते हैं। श्रीकान्त की उदारता भी मनोवैज्ञानिक प्रश्न-सा लगती है। सत्या का व्यक्तित्व मात्र मनोवैज्ञानिक सार्थकता रखता प्रतीत होता है, वह उपन्यास की नैतिक प्रगति में कोई योग नहीं देती। कुछ विशेष घटनाएँ भी देखें। लेखक बाँस में लगी बुढ़ारी से मकड़ियों के जाले हटाती हुई सुनीता के सौन्दर्य का नहीं, मन का विशेष वर्णन करता है।—“यह मकड़ी इतनी जाने कहाँ से पैदा होकर आ जाती है, ... जाने इतना सारा जाला अपने पेट में कहाँ से निकाल लेती है।” ... “जैसे वह मकड़ी अपनी धिनोनी टाँगों से उसके कलेजे पर से भागी जा रही है।” ... “आगे चलकर हम पढ़ते हैं—‘हरिप्रसन्न मानों मकान में नहीं है, “घर” में है।’ निम्न वाक्य में सत्या के Gesture की कैसी रोचक व्याख्या है— ‘और पास लगी-लगी सत्या मानों जतला रही है—कि जैसी ‘मुझ से दो सकी वैसी नमस्ते मैंने कर ली है। तुम नहीं जानते तो मैं भी नहीं जानती, मैं जोर से बोल कर नमस्ते कहने वाली नहीं हूँ।’ सुनीता की अनुपस्थिति में खाना बनाने का उपक्रम करते हुए श्रीकान्त और हरिप्रसन्न विलकुल हल्की-हल्की बातें करते हैं पर न खाने क्यों वे हमें नितान्त रोचक और अर्थपूर्ण जान पड़ती हैं। वाक्पनवी गार्गी की भाँति कल्याणी प्रश्न पर प्रश्न किए जाती है। इसपर उपन्यास का वक्ता कहता है—‘स्पष्ट वह बहस चाहती थी। सुनना चाहती थी, कहना चाहती थी; कुछ करने की गर्मी चाहती थी।’ कल्याणी को निरपेक्ष आत्मसन्तुष्टि से अपनी बात कहते पाकर वक्ता महोदय कहते हैं—‘रहकर उन्होंने मुझे ऐसे देखा जैसे मैं हूँ ही नहीं। जैसे मेरे अभिमान में दीवार के सामने भी यह सवाल इसी प्रकार रक्खा जा सकता है।’ यहाँ पाठक के मनोविनोद का हेतु स्पष्ट ही एक मनोवैज्ञानिक तथ्य का अतिरञ्जित उल्लेख है।

सुत्र को महत्वपूर्ण दिखाने का लेखक का दूसरा अस्त्र दर्शन है। दर्शन से मतलब है जीवन-सम्बन्धी प्रश्नों का अनुचिन्तन। वास्तव में दार्शनिकता जैनेन्द्र का स्वभाव ही है, यह कहीं बाहर से लाई हुई चीज नहीं। तभी तो वह ऐसे घरेलू शब्दों में इतने तीव्र रूप में प्रकट हो जाती है। अपने दार्शनिक उद्गारों को लाने के लिए लेखक को किसी बड़े अवसर की अपेक्षा नहीं होती, न कोई भूमिका ही बाँधनी पड़ती है। वे सहज,

स्वतः निकल पड़ते हैं और पाठक को अपनी स्वाभाविकता एवं सरल आत्मिकता से अभिभूत कर लेते हैं। साधारण पाठक को सन्देह भी नहीं होता कि वह कोई दुरुह बात सुन रहा है, वह सहसा चमत्कृत होकर रह जाता है। 'त्यागपत्र' में प्रमोद कहता है—'जीवन में एक बात तो नहीं है, दमियों बातें हैं।' जैनेन्द्र को भी जीवन चारों ओरसे जटिल मालूम पड़ता है। उनके उपन्यासों में कम-से-कम एक पात्र अवश्य दार्शनिक होता है—अथवा कई में थोड़ा-थोड़ा दार्शनिकता का अंश मिला रहता है; उस अंश में वे पात्र अपने खड़ा के जिज्ञासु अथवा पृच्छाशील मस्तिष्क को पाये रहते हैं। प्रमोद कहता है—'घटनाएँ होती हैं, होकर चली जाती हैं। हम जीते हैं और जीते जीते एक रोज मर जाते हैं। जीना किस हौस से आरम्भ करते हैं। पर उस जीवन के इस किनारे आते-आते कैसी ऊब, कैसी उकताहट जी में भर जाती है।' कितने सीधे पर मार्मिक उद्गार हैं! कहीं-कहीं जैनेन्द्र के वाक्य पेशेवर फिलासफ़ों को भी लजा दे सकते हैं—'सत्य अहं रूपी नहीं है और जानना सब अहं रूप है। इससे सत्य जाना नहीं जाता'; और 'हमारी धारणाएँ हमारी कुठरियाँ हैं। उनमें हमारा ठिकाना है। वे हमें गर्म रखती हैं और अँधेरे में रखती हैं। हमारे सारे सगुण विशेषण मानो चौखटे हैं, जिनमें हम अपने को और औरों को जड़कर देखने के आदी हैं।' स्वयं स्पिनोजा और कारण्ट ने भी इससे अधिक गम्भीर बातें कब कही हैं? अपनी सरल व्यञ्जना से पाठक को धोखा देनेवाले ऐसे उद्गार जैनेन्द्र में यत्र-तत्र बिखरे पड़े हैं। और पद-पद पर पाठक आश्चर्य करता है कि इतनी सीधी भाषा में ऐसी कठिन बातें कैसे कही जा सकती हैं। इन उपकरणों द्वारा जैनेन्द्र अपने कथानक को रोचक बनाते हैं। दूसरे शब्दों में, हम उनके पात्रों में अभिरुचि लेते हैं या तो इसलिए कि उनके व्यक्तित्व में मनोवैज्ञानिक जटिलता है, अथवा इसलिए कि वे निरन्तर जीवन की दार्शनिक-नैतिक सार्थकता को सजग भाव से देखते या खोजते रहते हैं।

(२)

गतवर्ष मेरे (अधिक ठीक कहूँ तो आरा कालेज के) एक विद्यार्थी ने "सुनीताकारकी कला" पर एक निबन्ध लिखकर मुझे दिखाया। उसके कुछ वाक्य मुझे मार्मिक लगे। 'सुनीता में घटनाएँ बिलकुल नहीं हैं। घटनाओं के सहारे लेखक पाठक के मस्तिष्क में अनन्त काज के लिए एक गहरा चिह्न बना देता है। इन्हीं घटनाओं को लेकर पाठक अपने विचारों को जमाता है, और अपने पात्र इसी स्थल से कुछ रख लेता है।' सचमुच कभी-

† श्रीयुत सत्यदेव (अब एम० ए०)

कभी पाठक सोचने लगता है कि “सुनीता” से कुछ मिला या नहीं। सच पूछिए तो यह खाली-खाली मात्सूम (महसूस ?) करता है। इस उद्घरण के दूसरे और तीसरे वाक्यों में अपेक्षाकृत चटिन भावों का भाषा में बाँधा गया है, इसलिए वे मुझे अच्छे लगें। साथ ही जैनेन्द्र की कला पर एक निष्पक्ष-सी सम्मति भी पढ़ने को मिली। इसके बाद मैंने श्री नन्ददुलारे वाजपेयी की ‘हिन्दी साहित्य : बीसवीं शताब्दी’ पुस्तक में जैनेन्द्र की आलोचना पढ़ी। उनकी ‘दूसरी शिकायत (पहली को जाने दीजिये—लेखक)’ यह है कि ‘जैनेन्द्रजी अपने पात्रों को सुस्पष्ट व्यक्तित्व नहीं देते, न उनके सुख-दुख को सुलझे हुए रूप में हमारे सामने रखते हैं। सच पूछिए तो उन पात्रों का व्यक्तित्व और उनकी समस्या ही ठीक तरह से समझ में नहीं आती।’ आगे वे कहते हैं—‘जो व्यक्ति भावना की गहराई में इतनी दूर तक पैठ सकता है वह उसे परिमार्जित स्वरूप नहीं दे सकता यह बात समझ में नहीं आती।’

ऊपर की आलोचना में अवश्य ही जैनेन्द्र की उपन्यास-कला की किसी कमी की ओर संकेत है। हम उस कमी को अपने ढङ्ग से समझने की चेष्टा करेंगे।

इतने मनोविज्ञान और दर्शन का सम्बल होते हुए भी जैनेन्द्र विश्व के प्रथम श्रेणी के कलाकारों की श्रेणी में पहुँचते हुए क्यों नहीं दिखाई देते ? क्यों आज भारतीय औपन्यासिकों में भी उनका स्थान सर्वोच्च नहीं दीखता ? कहीं ऐसा तो नहीं है कि वे अपने मनोविज्ञान और दार्शनिकता का उचित उपयोग नहीं कर पाते ?

बात कुछ ऐसी है। वस्तुस्थिति यह है कि जैनेन्द्र अपनी शक्तियों का एक निर्दिष्ट दिशा में प्रयोग नहीं करते। उनका मनोवैज्ञानिक पर्यवेक्षण और दार्शनिक चिन्तन दोनों, अलग-अलग अथवा साथ, एक हृदयगम्य प्रयोजन की पूर्ति के लिए प्रयत्न नहीं करते। अपनी सारी मनोवैज्ञानिकता के बावजूद वे हमारे सामने पात्रों के अभ्यन्तर को खोल कर नहीं रख पाते और न वे अपने चिन्तन से किसी समस्या के हल पर पहुँचते हुए हीं दीखते हैं।

मनोवैज्ञानिक दृष्टि से उनके पात्रों के चित्र पुरे नहीं उतरते, इसके कई कारण हैं। पात्रों की विशिष्ट परिस्थितियों—उनके सफल विश्लेषण—में लेखक का जितना आग्रह दीखता है उतना उनके सम्पूर्ण जीवन को प्रकाशित करने में नहीं। भाड़ देती हुई सुनीता क्या सोचती है, वह बताने का समय लेखक को मिल जाता है; किन्तु अपने जीवन की दिशा, अपने प्रमुख सङ्कल्पों और सम्बन्धों के बारे में उसकी विचारात्मक प्रतिक्रिया क्या

है, यह बताने की वह विशेष चिन्ता नहीं करता ! हरिप्रसन्न की उपस्थिति में सुनीता के मन में क्या-क्या विकल्प उठते हैं, कैसा द्वन्द्व रहता है, यह न हम सुनीता के न किसी और पात्र अथवा स्वयं लेखक के उद्गारों से जान पाते हैं। ऐसा लगता है कि जैनेन्द्र पात्रों के व्यक्तित्व का नहीं उनकी विशिष्ट (Particular) गतियों का समोद्घाटन करने बैठते हैं। उनमें विश्लेषण-पटुता पर्याप्त मात्रा में है, पर सम्भव-शक्ति का अभाव-सा है। वे पात्र-विशेष को अपनी सम्पूर्णता में दिखाने की कम चेष्टा करते हैं।

प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक मैकडगाल एवं फ्रायड और एडलर के अनुसार भी मानव-जीवन लक्ष्योन्मुख होता है। किसी लेखक को समझने का अर्थ उसके उठाए हुए प्रश्न और समाधान को ठीक-ठीक समझना है। इसी प्रकार पात्र विशेष को समझना उसके जीवन के प्रमुख लक्ष्य की जानकारी के बिना नहीं हो सकता। जैनेन्द्र के पात्र जीवन में किसी लक्ष्य को लेकर चलते हुए दिखाई नहीं देते—उनके समझे जाने में यह एक बड़ी बाधा है। घटनाएँ स्वतः महत्वपूर्ण नहीं होतीं। उनकी महत्ता और स्मरणीयता का कारण यही होता है कि वे पात्र-विशेष के लक्ष्य को आगे या पीछे ढकेलती हैं। ऐसी दशा में कोई भी घटना महत्वपूर्ण बन जाती है। (नाटक की परम्परागत धारणा के मूल में कुछ ऐसा ही तत्व है।) जैनेन्द्र के उपन्यासों में कुछ और प्रकार की घटनाएँ हो सकती हैं—पर इस प्रकार की घटनाएँ नहीं हैं। वहाँ घटनाएँ किसी लक्ष्य की अपेक्षा से सार्थक नहीं हो उठतीं। आधुनिक युग के अन्य औपन्यासिकों में भी 'बड़ी घटनाएँ' नहीं होतीं, फिर भी वे घटना-शून्य प्रतीत नहीं होते। गाल्सवर्दी के एक हजार पृष्ठ के फोर्साइट सागा में बड़ी घटनाएँ कहाँ हैं ? फिर भी वह न अमूर्त लगता है, न रहस्यमय; पाठक नायक और नायिका दोनों के जीवन की क्रमशः अधिकाधिक समझते चलते हैं। सुनीता की सबसे स्मरणीय घटना—नायिका का नग्न होना—भी किसी चिर-अव्येष्ट लक्ष्य से सम्बद्ध नहीं दीखती—किसी नैतिक या मनोवैज्ञानिक द्वन्द्व का पर्यवेक्षण नहीं मालूम पड़ती।

स्पष्ट लक्ष्य के अभाव में जैनेन्द्र के पात्र क्रियाशील नहीं हो पाते। उनकी मनोवैज्ञानिक जटिलता और नैतिक चिन्ताशीलता दिशाहीन प्रतीत होती है। हरिप्रसन्न क्रान्तिकारी हो सकता है, किन्तु रवीन्द्र के 'गोरा' जैसा तेज उसमें कहाँ है ? रवीन्द्र की 'कुमुदिनी' में भी, जहाँ नायिका का मानस-चित्रण प्रधान है, उसके पति और भाई में कर्मण्यता की कमी नहीं है। (गाल्सवर्दी की इरीन का पति भी क्रियाशील है, और नायिका की

बचे रहने की इच्छा उसके व्यक्तित्व को गतिमय बना देती है।) पात्रों की क्रियाशीलता पाठकों के मन पर उनके लक्ष्यों और सम्मतियों का महत्व अंकित कर देती है।

इसी प्रकार उपन्यासों का चिन्तन भी प्रभविष्य नहीं हो पाता। जैनेन्द्र और उनके पात्र किसी स्पष्ट प्रश्न को लेकर नहीं चलते। जीवन की प्रत्येक गति की नैतिक या दार्शनिक व्याख्या करने का प्रयत्न दीख पड़ता है, इसी लिए सम्पूर्ण जीवन पर तेज प्रकाश नहीं पड़ पाता। ऐसा लगता है कि लेखक अथवा उनके दार्शनिक पात्रों को पद-पद पर जटिल प्रश्न दिखाई देते हैं, पर वे उन अनेक प्रश्नों को एक सुस्पष्ट बड़ी समस्या के रूप में नहीं देख पाते। जीवन की समस्याएँ बहुत भी हैं और थोड़ी भी। चिन्तन की सुविधा के लिए बहुत-से प्रश्नों को एक-दो महती समस्याओं के रूप में सामने रख लिया जाता है। दूसरे, उपन्यास में दार्शनिक समस्या पात्रों के जीवन में से उठती हुई दीखनी चाहिए। किन्तु जैनेन्द्र के उपन्यासों में हम ऐसा नहीं पाते। उनका कोई भी पात्र किसी समय किसी भी समस्या पर सोचने लग सकता है। 'कल्याणी' में यह दोष अतिरिक्त रूप में पाया जाता है। पात्रों के जीवन के समान उनके चिन्तन-उद्गारों की दिशा का पता लगाना कठिन हो जाता है। उपन्यास के चिन्तन का केन्द्र पात्रों की व्यावहारिक समस्याएँ होती हैं, जैनेन्द्र इस प्रतिबन्ध को मानते नहीं दीखते। कहीं-कहीं उनके पात्रों का चिन्तन बहुत लम्बा लगने लगता है। रवीन्द्रनाथ के 'गोरा' में भी लम्बी स्पीचें और स्वगत उद्गार हैं; किन्तु पात्रों की आशा-कांक्षा और प्रयत्नों से सीधे सम्बद्ध होने के कारण वे अग्रचक्र नहीं हो पाते।^१

असली जीवन में चिन्तन काफ़ी हद तक Rationalization (वासनामूलक पक्षपातों को यौक्तिक सिद्ध करने) रूप होता है। किन्तु जैनेन्द्र के पात्र अक्सर असली दार्शनिकों की भाँति, निरपेक्ष (Impersonal) ढंग से सोचते हैं। ऐसा लगता है मानों लेखक ने उनके पूरे व्यक्तित्व में से अक्सर विशेष के लिए केवल दार्शनिक अंश को चुन लिया है। 'कल्याणी' में चिन्तन प्रधान है, इसलिये उसमें यह दोष भी अधिक

^१ गोरा अपने को हिन्दू कहता है, रवीन्द्र सिद्ध करना चाहते हैं कि वह मनुष्य हैं, मानवता का दावा प्रधान है। उसे जन्म से आचरिश होने का ज्ञान कराके वे दल-युद्ध मनुष्य के सत्वाश और मिथ्याश पर अत्यन्त तेज रोशनी डाल सके हैं। 'गोरा' की प्रधान समस्या एक और स्पष्ट है।

मात्रा में है। जो महाशय 'कल्याणी' की कथा कह रहे हैं वे एक जगह अपने को बूढ़ बता डालते हैं। इसलिए उनमें तटस्थ दार्शनिक दृष्टि के अतिरिक्त किसी मानवी दुर्बलता की आशा नहीं करनी चाहिये। कल्याणी उनके लिए मात्र मानो अध्ययन की वस्तु है, उससे उनका कोई दूसरा जीवन्त सम्बन्ध नहीं है। उन्हें कल्याणी की याद क्यों आती है, इसका एकमात्र उत्तर यही है—क्योंकि कल्याणी का व्यक्तित्व एक नैतिक और मनोवैज्ञानिक उलझन है, समस्या है। कल्याणी के प्रति उनके हृदय में कोई विकार तो हो ही नहीं सकता—मानो इसीलिए वे चिरबूढ़ बना दिए गये हैं! ऐसे निस्संग पुरुष असली जीवन में कम होते हैं। श्रीकान्त की एकान्त उदारता भी कठिनता से समझ में आती है—लेखक ने जैसे जान-बूझकर उससे अन्तर्द्वन्द्व को, जिसकी सम्भावना का हिनेमा में बीज दिखाई देता है, दबा डाला है।

ऊपर हमने यथाशक्ति जैनेन्द्र की कला से सम्बन्ध में सत्य को खोजने की चेष्टा की है। अपनी सारी कमियाँ के बावजूद (और किस कलाकार में नहीं होती!) जैनेन्द्र एक बहुत ही मौलिक लेखक हैं। दृष्टिकोण की नवीनता से वे छोटी-से-छोटी घटना को असाधारण बना देते हैं। बुझा के जीवन पर सोचता हुआ "त्यागपत्र" का प्रमोद उनके दुःखों के लिए समाज को नहीं, अपने को दोषी ठहराता है। उसका मुख्य अधिष्ठेय समाज के नहीं, अपने विरुद्ध है—'मैं इतना दुर्बल क्यों निकला, क्यों बुझा की माँग मुझ से पूरी नहीं हुई!' उसका यह उद्गार कितना मार्मिक है कि—'मैं सहायता का मन लेकर आया था। देखता हूँ, सहायता कोई लेता नहीं।' जैनेन्द्र की कृतियों में 'सुनीता' सर्वश्रेष्ठ है, क्योंकि उसमें विशेष ढङ्ग के मनोविज्ञान और दर्शन का सन्तुलित सम्मिश्रण है। जैनेन्द्र का साथ छोड़ने के बाद, उनके उपन्यासों को समाप्त कर चुकने पर ही, हम उनकी मौलिकता के जादू से बचकर उनकी कमियों को देख पाते हैं।

अतिरिक्त टिप्पणी—“त्यागपत्र”

जैनेन्द्र सम्बन्धी उक्त लेख, शायद, सन् ४५ में लिखा गया था। तब से, शायद, बीच में "सुनीता" ही एक बार देखी है। कल "त्यागपत्र" खरीद कर लाया और आज सबेरे समाप्त कर दिया। ताजी प्रतिक्रिया लिखने बैठे हैं—यह जानते हुए भी कि कुछ विलम्ब से लिखना सन्तुलन की रक्षा के लिये भला हो सकता है।

मुझे याद है कि 'जैनेन्द्र की उपन्यास कला' छप चुकने पर मैंने अपने एक छात्र से—श्री राजेन्द्र प्रसाद से, जो अब पटना कालेज में दर्शन के

अध्यापक हैं—पूछा था कि कहीं मैंने जैनेन्द्र के विरुद्ध अधिक तो नहीं लिखा है। उत्तर मिला था—‘नहीं, बल्कि आपने प्रशंसा ही अधिक की है।’ आज मैं उस उत्तर को गलत समझता हूँ।

लेकिन पहले मैं यह सिद्ध करूँ कि मैं “त्यागपत्र” की कमियों के प्रति अचेत नहीं हूँ।

कल शुरू करते ही लगा कि इस लेखक में कुछ “मैनरिज्म्” है, शायद बंगाल के किसी लेखक या लेखकों का अज्ञात प्रभाव है। जैसे—पर नहीं, उस ‘तो!’—के मुँह में नहीं बड़ना होगा—इत्यादि (दूसरा पृष्ठ); ऐसी व्यंजनाएँ व्यर्थ ही हमें आकृष्ट करके चौंकाती हैं।

“त्यागपत्र” में कथानक छोटा ही है जो काफ़ी चतुराई से कमशः खोला गया है। कथा की दृष्टि से एक-दो स्थूल कमजोर हैं। मुखाल पति से स्वयं कहती है—‘कि मुझे आप चाहें तो घर में से दूर कर सकते हैं।’ (पृष्ठ ५३)। यह अविश्वसनीय लगता है। मायके न जाना भी वैसा ही है—क्योंकि स्नेह का ऐसा अभाव वहाँ न था। मायके न जाकर वह एक ऐसे व्यक्ति के साथ चली जाती है जिसके बारे में वह निश्चय जानती है कि वह उसे जरूर छोड़ देगा। जैसे वह अपने को संकट में डालने पर तुली हो। बोझलेवाला उसमें बुरी तरह आरक्त है, अतः वह करुणा कर उसके साथ चल देती है। उस समय वह उस व्यक्ति के परिवार के बारे में बिल्कुल ही नहीं सोचती—वैसे कहीं-कहीं जरूरत से क्या-सा सोचती मालूम पड़ती है।

वास्तव में जैनेन्द्र की कला का विशेष महत्त्व इसमें नहीं है कि वे जीवन की निशिष्ट परिस्थितियों का मार्मिक चित्रण करते हैं, यद्यपि कहीं-कहीं उनके मनोवैज्ञानिक चित्र हमें सुगम करते हैं। ये चित्र आवश्यक रूप से कथा के मर्मस्थलों से सम्बद्ध नहीं होते—कम से कम “त्यागपत्र” में नहीं हैं। प्रमोद के बाल-दर्प भी जहाँ-तहाँ अच्छी विवृति है, पर बुआ के जीवन के मर्म-प्रसंग, जहाँ उनके जीवन की दिशा बदलती है, प्रायः संकेतित ही है।

अब हम ज्यादा महत्त्वपूर्ण शिकायत पर आएँ। जैनेन्द्र का चिन्तन दिशाहीन है, वे क्रान्तिकारी नहीं हैं।

‘भविष्य ही होता है। नियत का लेख बैधा है।’ ‘..... शानी जन कह गये हैं कि परम कल्याणमय ही इस सृष्टि में अपनी परम लीला का विस्तार कर रहा है।’ और ‘लीला तेरी है, जाते मरते हम हैं। क्यों?’ उत्तर नीरव भाषा में सदा मुलरित है। ‘..... जो जैसा जानता है, वैसा ही पढ़े। वह उत्तर कभी चुकता नहीं। अखिल सृष्टि स्वयं में उचार ही तो है।’

सा० वि० प०—२४

ये बातें व्यंग्य से नहीं, पूरी गम्भीरता से कही गई हैं। वे लेखक की मान्यतायें हैं। और भी—‘सचाई तो छोटा बनने में है, निरीह बनने में, बलि बनने में है।’.....‘कि भीतर का दर्द मेरा इष्ट हो। धन न चाहूँ, मन चाहूँ। धन मैला है, मन का दर्द पीयूष है।’...‘उस दर्द की सामार स्वीकृति में से ज्ञान की और सत्य की ज्योति प्रकट होगी।’ (पृ० ३६-३८)

ऐसी मान्यताएँ क्रान्ति की, कुछ करने की, प्रेरणा नहीं देती। ऊपर जो ‘हल’ सुझाये गये हैं वे अकर्मण्य भावुकता के सस्ते हल-जान पड़ते हैं।... ‘मन का दर्द’, ‘सत्य और ज्ञान की ज्योति’—शायद लेखक ने कभी इन शब्दों का स्पष्ट अर्थ सोचने की कोशिश नहीं की। तभी तो उसे उनका मोह है।

मृणाल कहती है—‘मैं समाज को तोड़ना फोड़ना नहीं चाहती हूँ। समाज टूटी कि फिर हम किसके भीतर बनेंगे।’ और वह प्रभोद को, जिस पर समाज की प्रतिष्ठा का जिम्मा है, अपने पास न आने की सलाह देती है। क्रान्ति का रास्ता खतरनाक रास्ता है, लगता है जैसे लेखक सामाजिक उथल-पुथल की सम्भावना से त्रस्त है। उसके चिन्तन में ये पलायन के तत्व हैं।

‘सुनीता’ में भी लेखक ने समस्या से पलायन किया है। यदि असाधारण सुनीता और असाधारण हरिप्रसन्न में प्रेम ही हो तो? सुनीता पति श्रीकान्त का चित्र पूजने के बाद हरिप्रसन्न के साथ जाती है। जैनेन्द्र “मौजूदा स्थिति” अथवा स्वीकृत मर्यादाओं के पक्ष के समर्थक हैं!

पर शायद इतने नहीं। वस्तुतः जैनेन्द्र व्यक्तिवादी हैं। भारतीय सन्तों और गान्धी जी की भाँति वे व्यक्ति के सुधार में विश्वास रखते हैं। वे यत्र-तत्र व्यक्ति को राह दिखाने की चेष्टा करते हैं—ऐसे व्यक्ति को जिसका कलेजा प्रभोद से अधिक दृढ़ है। सामाजिक उथल-पुथल से वे घबराते हैं, पर यदि व्यक्ति नये प्रयोग करना चाहे तो उन्हें एतराज नहीं। ‘जो उस (समाज) से उच्छिष्ट बनना पसन्द कर सकते हैं, उन्हीं को जीवन के साथ नये प्रयोग करने की छुट्ट हो सकती है।’

हमने कहा कि जीवन की विशिष्ट परिस्थितियों का मार्मिक चित्रण जैनेन्द्र की कला का सबल पक्ष नहीं है, वह लेखक का लक्ष्य भी नहीं है। उनका कला का लक्ष्य है, जीवन की झलक मात्र दिखाने हुए पाठक को गहरे आत्म-चिन्तन में लीन करना।

इसलिये उनके उपन्यास, भाषा की कुत्रिम सरलता के बावजूद, विचार-शील पाठकों को ही रुचिकर लग सकते हैं।

श्रौर मैं कहना चाहता हूँ कि ऐसे पाठकों के लिये उनके उपन्यास असाधारण रूप में रोचक और महत्वशाली हैं।

‘स्यामपत्र’ में लेखक ने न जाने कितनी समस्याओं का संकेत कर डाला है। लेखक की पैनी दृष्टि में जीवन इतना अधिक जटिल है, इतने प्रश्नों और विषमताओं से संकुल, इतनी मान्यताओं और रुढ़ियों से बोझिल, इतनी दुर्बलताओं से लदा हुआ—कि वह उसे सुधारने की कल्पना तक नहीं कर सकता। क्रान्ति का आवेश उसे हास्यास्पद लगता है, दर्दभरे मन से जीवन का अनुचिन्तन, कर्म जगत के शोर-गुल से पलायन, यही उसे एक मात्र समाधान दीखता है।

मृणाल करुणावश अपने पर मोहित अतएव परेशान कोयलेवाले को समर्पण कर देती है, इसमें वह पाप क्या करती है? करुणा तो पाप नहीं है। यदि संसार की सब सुन्दरियाँ इतनी सदय होतीं तब? हाँ तब क्या संसार रसातल को चला जाता? मनुष्य की भोगवृत्ति बढ़ जाती यही न? क्या इससे खराब चीजें इस दुनिया में नहीं हो रही हैं?

मृणाल “नीचे दर्जे के” लोगों में जाकर रहती है जहाँ खुल कर अश्लीलता की बातें होती हैं। वही विकार तो, प्रच्छन्न रूप में, सभी लोगों में भी अभिव्यक्त होते हैं, फिर.....?

जैनेन्द्र किसी एक समस्या का समाधान देने का प्रयत्न नहीं करते इसका कारण यह भी है कि उन्हें असंख्य समस्याएँ दीखती हैं, असंख्य प्रश्न; मानों जीवन समस्याओं और प्रश्न-चिन्हों का ही समुदाय हो। इतनी समस्याओं के सुलभाने की आशा कहाँ तक की जाय? ‘कहीं क्यों, सब गड़बड़ ही गड़बड़ है। सृष्टि गलत है। समाज गलत है। जीवन ही हमारा गलत है। सारा चक्कर यह ऊटपटाँग है। इसमें तर्क नहीं है, संगति नहीं है, कुछ नहीं है।’ और आगे—‘इससे जरूर कुछ होना होगा, जरूर कुछ करना होगा। पर क्या आ? वह क्या है जो भवितव्य है, जो कर्तव्य है?’ (पृ० ६३)

प्रमोद को ‘कोई बात पकड़े न मिलती थी और मन छुट-छुट कर रह जाता था।’ संक्षेप में, यही भावना लेखक में काम करती है। प्रमोद का अन्त में विरक्त बन जाना लेखक की इसी दृष्टि का श्रोतक है।

फलतः जो जैनेन्द्र की कृतियों में विशिष्ट समस्याओं को लेकर उनके समाधान खोजेंगे उन्हें निराश होना पड़ेगा। जैनेन्द्र को जीवन के प्रश्नों में दिलचस्पी है, युग-विशेष की समस्याओं में नहीं। उनके उठाये प्रश्नों में एक प्रकार की चिरन्तनता है—वे शीघ्र ही हल होने या पुराने होनेवाले नहीं हैं।

इस दृष्टि से जैनेन्द्र की प्रतिभा अप्रतिद्वन्द्वनी है। बौद्धिक गहनता

और नैतिक सूक्ष्म विश्लेषण में, शायद, हमारे देश का कोई उपन्यासकार उनकी समता नहीं कर सकता। उनकी दृष्टि और कला युग-युग की जिज्ञासा और वेदना में प्रतिष्ठित है।

जैनेन्द्र की दार्शनिक दृष्टि में जीवन की गहन गम्भीर जटिलताओं एवं प्रश्नों का अनुचिन्तन अपने में एक महनीय व्यापार है, और हमारी परिमित शक्तियों के लिये पर्याप्त भी। 'समन्दर के अगाध फैलाव की ओर हम देख लिया करें, यही क्या कम है ? इतना भी बहुत है, बहुत है। इससे भी भीतर कम्प भर आता है। चित्त सहम जाता है। सिर चकरा जाता है। केला नहीं जाता।' और 'जितनी केला सकें उतनी ही उस विराट् की भाँकी ले लें और फिर.....यही मानव जीवन है।'।

मानव-जीवन के इसी अंश को उदात्त और समृद्ध बनाने के लिए जैनेन्द्र की कला है।

जैनेन्द्र पर लिखते हुए प्रस्तुत लेखक को महसूस होता है कि वह ऊँचे धरातल पर चल रहा है। वे सचमुच एक असाधारण लेखक हैं। विश्व में ऐसे विचारोत्तेजक लेखक थोड़े ही हैं।

(जून, १९५०)

दिनकर का 'कुरुक्षेत्र'†

'कुरुक्षेत्र', दिनकर की अभिनव रचना, एक खंडकाव्य है। हमारा अनुमान है कि वह दिनकर की सर्वश्रेष्ठ कृति समझी गयी है, और है। आधुनिक हिंदी कवियों की सर्वश्रेष्ठ समझी जानेवाली रचनाएँ—'कामायनी' 'साकेत' और अब 'कुरुक्षेत्र'—सुक्तक न होकर प्रबन्ध रूप हैं, यह क्या आकस्मिक बात है ? अथवा इसका कोई गूढ़ आलोचनात्मक रहस्य है ?

बात यह है कि विश्व की घटनाओं की भाँति जीवन के मूल्यों को भी—जिनका काव्य-साहित्य में उद्घाटन होता है—हम सम्बद्ध रूप में देखना या अनुभव करना पसंद करते हैं। इसीलिए विज्ञान और दर्शन की भाँति कथात्मक साहित्य की प्रवृत्ति भी चिरंतन है। किसी प्रबन्ध-काव्य अथवा उपन्यास के पात्रों के जीवन में ही विभिन्न सांस्कृतिक समस्याएँ जीते-जागते रूप में पाठकों के सामने आती हैं। कोरे चिंतनात्मक दार्शनिक ग्रंथों की समस्याएँ, अधिकांश लोगों के लिए, उतना आकर्षण नहीं रखती। यही कारण है कि हमें दर्जनों दार्शनिक प्रश्नों की अपेक्षा भारत-युद्ध के पहले के अर्जुन तथा उसके बाद के युधिष्ठिर के प्रश्न और संदेह भीषण सार्थकता रखते प्रतीत होते हैं।

इसलिये हम दिनकर के इस वक्तव्य से सहमत नहीं कि 'मुझे जो कुछ कहना था वह युधिष्ठिर और भीष्म का प्रसंग उठाये बिना भी कहा जा सकता था।' वस्तुतः सुक्तकाव्य तीव्र किंतु सरल प्रतीतियों एवं उच्छ्वासों के लिये उपयुक्त माध्यम है, समस्या-मूलक विमर्श या चिंतन के लिए नहीं। गीत-बद्ध चिंतन में भी आवेगात्मक प्रतिक्रिया का प्राधान्य होगा; वहाँ यौक्तिक जटिलता के लिए गुंजाइश नहीं है। पंत का 'परिवर्तन' गीतात्मक चिंतन का उदाहरण हो सकता है। ख्याम की 'क्याइयाँ' भी अपेक्षाकृत सरल चिंतन का ही, जो सीधे राग-विरागों से नदृचरित है, पुष्ट दे सकती हैं।

आधुनिक जटिल युग में यह अनिवार्य है कि साहित्यकार जीवन के प्रश्नों पर सोचे। आज का मनुष्य जीवन के यथार्थ और आदर्श दोनों ही प्रकार के पूर्ण चित्र देखने को उत्सुक है। जीवन की वास्तविकता और

वांछनीय दिशा दोनों ही के प्रति उसका तीव्र जिज्ञासा भाव है। अवश्य ही 'कुरुक्षेत्र' जीवन की अनेक और विविध समस्याओं का चित्रण या समाधान प्रस्तुत नहीं करता, किंतु उसने जिस प्रश्न को उठाया है वह अत्यन्त सामयिक, पर साथ ही, मानव-इतिहास की दृष्टि से, चिरंतन है। गांधीवाद के प्रभाव में पली हुई, तथा विश्वव्यापी युद्धों से ऊबती हुई, जूनता के समक्ष कवि दिनकर ने युद्ध की आवश्यकता सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है।

काव्य के पात्रों का चुनाव, उसका आधारभूत कथानक, बहुत ही उपयुक्त है। गांधीवाद के विपक्ष में महाभारत के प्रसिद्ध वीर और विवेकी बुद्ध पितामह भीष्म को खड़ा करना काव्यगत प्रयोजन के लिए प्रबल आधार सिद्ध हुआ है।

स्पष्ट ही 'कुरुक्षेत्र' एक समस्यामूलक काव्य है। वह विचार-प्रधान है, इसलिए पाठक का ध्यान बरबस उसके युक्ति-क्रम पर जाता है। काव्य के अधिकांश विचार उसके पात्रों के मुख में रखे गये हैं, और यह उचित भी है। कथात्मक साहित्य में सन्निविष्ट चिंतन को उसके पात्रों के जीवन से संबद्ध होना चाहिए। 'कुरुक्षेत्र' का अधिकांश चिंतन इसी प्रकार का है, वह पात्रों के व्यक्तित्व तथा चरित्र से सम्बन्ध रखता है। किंतु कहीं-कहीं पात्रों के जीवन से असंबद्ध विचारों का, लेखक की ओर से भी, सन्निवेश कर दिया गया है, जो खटकता है। छहवाँ सर्ग समग्र ऐसा ही प्रक्षेप है, और काव्य का आरम्भ भी स्वयं कवि के विचारों से होता है। कवि का यह हस्तक्षेप कथा की वास्तविकता के भ्रम को भंग करने का कारण बन जाता है। हमारी सम्मति में काव्य का आरम्भ अधिक समुचित नहीं हुआ है, यद्यपि उसका उत्तरार्द्ध खराब नहीं है। संभवतः (महाभारत के स्त्री-पर्व के समान) युद्धजनित शून्यता तथा क्रंदन का प्रभविष्णु वर्णन—युधिष्ठिर द्वारा उसका अनुचितन और आकलन—अधिक शक्तिशाली आरम्भ होता। इसके विपरीत, गीती हुई सहस्रों स्त्रियों को भूलकर, कवि का यह कहना कि 'कौरवों की चिता के सामने रोने के लिए एक बूढ़ा और एक अंधे के सिवाय कोई नहीं रह गया था' (पृ० ४) कुछ विचित्र लगता है।

युद्ध-संबन्धी तर्क-वितर्क, युधिष्ठिर के पश्चात्ताप भरे उद्गारों के विरुद्ध उसका भीष्म द्वारा संबन्ध, क्रमशः उच्चतर धरातलों पर आरुढ़ होता गया है। अतः जहाँ काव्य के पूर्वार्द्ध में हमें कवि से सस्ती भावुकता की शिकायत हो सकती है वहाँ उसका उत्तरार्द्ध हमारी सांस्कृतिक बुद्धि को असंतुष्ट नहीं छोड़ता। पूर्वार्द्ध में भीष्म एक अचितनशील उत्साही वीर की भाँति बोलते हैं:—

कायरों सी बात कर मुझको जला मत, आज तक
है रहा आदर्श मेरा वीरता, बलिदान ही
और,

शूर-धर्म है यहाँ दहकते अंगारों पर चलना,
शूर धर्म है शोणित असि पर धर कर पाँव मचलना ।

भीष्म की इस प्रकार की उक्तियाँ उनके चरित्र से विसंगत नहीं मालूम पड़तीं, विशेषतः जब वे द्रौपदी के अपमान की याद करके अपने वीर-चरित्र पर प्रश्न करते तथा वीरता को विवेक के तिरस्कार का उपदेश देते हैं । किंतु फिर भी हमें लगता है कि कवि ने इस वृत्ति, वृद्ध ब्रह्मचारी के मुख से कुछ ज्यादा सस्ती उक्तियाँ कहला डाली हैं—

जिनकी भुजाओं की शिराएँ फड़की ही नहीं
जिनके लहू में नहीं वेग है अनल का

जिनको सहारा नहीं भुज के प्रताप का है
बैठते भरोसा किये वे ही आत्मबल का

भीष्म के द्वारा आत्म-चरित्र की पर्यालोचना (चतुर्थ सर्ग) करा के कवि ने यह सिद्ध किया है कि वह, समस्या से उलझता हुआ भी, चरित्र-चित्रण के प्रति उदासीन नहीं है । भीष्म ने जीवन भर स्नेह के दावे का तिरस्कार किया है ; उन्होंने अनुरक्त समझी की अपेक्षा की थी, और द्रौपदी के अपमान के समय भी वे स्नेहवृत्ति के प्रति सहज समर्पण न करके नीति सोचते रहे । युद्ध में भी वे शुष्क नैतिकता द्वारा परिचालित हुए और स्नेह-भाजन पांडवों का साथ न दे सके ; इसी कारण वह आज युधिष्ठिर को नैतिकता एवं विवेक भूलने का उपदेश दे रहे हैं ।

किंतु युधिष्ठिर का अनुनाद-गर्भ संदेह लाभांग्य नहीं ; वह कोरी भावुकता से संतुष्ट नहीं होते । उनका शंका-मूलक प्रत्युत्तर बड़े ओजस्वी रूप में व्यक्त हुआ है ।

द्रुपदा के पराभव का बदला कर देश का नाश चुकाना था क्या ?

मिट जाय समस्त महीतल क्योंकि किसी ने किया अपमान किसी का ?
इस संदेह का समाधान नैतिक चित्रण के ऊँचे धरातल पर ही हो सकता है ।

युद्ध के पक्ष में गोष्म के तर्क अनेक और विविध हैं । इन तर्कों में असंगतियाँ भी दूँढ़ ली जा सकती हैं और कहीं-कहीं उल्लापन भी । किंतु एक बात जिससे इंकार नहीं किया जा सकता, है—भीष्म की समाधानमूलक दृष्टि ।

महाभारत का युद्ध अन्याय के प्रतिकार और प्रतिशोध का युद्ध था; 'कुरुक्षेत्र' में उसे क्रांतिकारी युद्ध का रूप दे दिया गया है।

इस युद्ध का समर्थन भीष्म प्रथमतः युधिष्ठिर के व्यक्तिगत दृष्टिकोण अथवा मानव-स्वभाव की वास्तविकता के अनुरोध से करते हैं। यदि युधिष्ठिर का अनुताप केवल अर्चित या उत्तेजित भावुकता मात्र होता तो वह उससे संतुष्ट हो जाते। पर वह जानते थे कि वह युद्ध सामूहिक क्रांति से अधिक व्यक्तिगत प्रतिशोध की अभिव्यक्ति था, इसीलिए उनका हृदय शीघ्र समाहित न हो सका।

यहाँ प्रसंगवश हम कह दें कि 'कुरुक्षेत्र' के भीष्म मानवीय मानस-शास्त्र के कुशल जानकार हैं। चौथे सर्ग में उन्होंने बड़े विस्तार से युधिष्ठिर को समझाया है कि विजित राजा विजयी सम्राट् के प्रति कभी हार्दिक समर्पण नहीं कर सकते—

धर्मराज ! कोई न चाहता
अहंकार निज खोना
किसी अपर सत्ता के सम्मुख
सन्मन से नत होना।
कोई मंद मूढमति नृप ही
होता तुष्ट वचन से
विजयी की शिष्टता विनय से
अरि के आलिगन से।

भीष्म की मनोवैज्ञानिक दृष्टि सराहनीय है; यद्यपि यह निर्देश युधिष्ठिर के युद्धायोजन का मंडन न करके उनकी चक्रवर्ती सम्राट् कहलाने की भावना के विरुद्ध पड़ता है।

युधिष्ठिर का अंतिम समाधान करने का उपक्रम करते हुए भीष्म पहले उनके नैराश्य-तम को अखंड आशावाद की किरणों से विच्छिन्न करते हैं। उनके शब्दों में एक क्रांत-दर्शी युग-गुरु का ओज है जो ध्वंस की चिन्ता पर खड़े होकर भी निर्माण की शंख-ध्वनि सुनता है—

द्वापर समाप्त हो रहा है धर्मराज देखो
लहर समेटने लगा है एक पारावार

गत ही अचेत हो गिरा है मृत्यु-गोद-बीच
निकट मनुष्य के अनागत रहा पुकार



मृत्ति के अधूरे, स्थूल भाग ही मिले हैं वहाँ
नर का जला है नहीं भाग्य इस रख में
शोणित में हुआ है मनुष्य, मनुजत्व नहीं,
इत्यादि । इसके बाद भीष्म ने युधिष्ठिर की शंकाओं का जो समाधान प्रस्तुत
किया है वह गीता की परिचित नैष्कर्म्य-शिक्षा से भिन्न नहीं है । कवि ने उक्त
शिक्षा के साथ वर्तमान मानववाद का भी सम्मिश्रण कर दिया है—

निज को ही देखो न युधिष्ठिर
देखो निखिल भुवन को
स्ववत् शांति-सुख की ईहा मे
निरत, व्यग्र जन - जन को

... ..
स्यात्, दुःख में कहीं तुम्हें
निर्जन में मिले किनारा
शरण कहाँ पायेगा पर यह
दृष्टमान जग सारा ।

और—

पोछो अश्रु, उठो, द्रुत जाओ
वन में नहीं, भुवन में
होओ खड़े असंख्य नरों की—
आशा वन जीवन में ।

... ..
बुला रहा निष्काम कर्म वह
बुला रही है गीता
बुला रही है तुम्हें आर्त हो
मही समर - संभीता ।

'कुरुक्षेत्र' का अन्तिम निष्कर्ष गीता के इस निष्कर्ष से भिन्न नहीं है कि
कर्म—जिसमें युद्ध और संघर्ष सम्मिलित हैं—त्याग्य नहीं किंतु उसके पीछे
'लोक-संग्रह' अर्थात् मानवता की निष्काम सेवा की याचना है। वास्तव में
इस प्रकार 'मिट्टी की ओर' के समर्थक लेखक की सर्वश्रेष्ठ कृति का पर्यवसान
ब्रह्मात्मक अथवा अर्थ किसी प्रकार के जड़वाद में नहीं, बल्कि गीता के
कर्ममूलक अध्यात्मवाद में हुआ है ।

'कुरुक्षेत्र' की तर्क-प्रकृति में कहीं-कहीं पुनरुक्ति और निबिड़ता का
अभाव खलता है; भीष्म के विभिन्न वचनों से दिये गये युद्धपक्षी तर्कों का
सा चि० फा०—२५

असामंजस्य भी अखरता है। यह भी कहा जा सकता है कि दिनकर की कविता भाव और व्यंजना की उन उँचाइयों तक कम पहुँच पाती है जहाँ 'प्रसाद', 'निगला' और 'पंत' की श्रेष्ठतम रचनाएँ पहुँच सकी हैं। किंतु 'कुरुक्षेत्र' की काव्य-रचना में काव्य-सौष्टव वे एक ही भरातल का जितना सफल निर्वाह किया गया है वैसा किसी भी छायावादी कृति में नहीं हो सका है। अतएव जहाँ 'प्रसाद' और 'निगला' की महत्ता उनकी अल्प-संख्यक श्रेष्ठ रचनाओं पर निर्भर है वहाँ 'दिनकर' का महत्त्व उक्त कृति में सर्वत्र प्रतिफलित है।

'कुरुक्षेत्र' की कविता का सामान्य भरातल खड़ी बोली के श्रेष्ठ काव्य का भरातल है। विचार-प्रधान होते हुए भी 'कुरुक्षेत्र' न तो अमूर्त हो पाया है, न धुँधला या अस्पष्ट। यह दिनकर की निर्माण-कुशलता का ज्वलंत प्रमाण है। उनकी अनुभूति सर्वांश में प्रकृत काव्यात्मक अनुभूत है, और उसकी अभिव्यक्ति वैसी ही हुई है। इस दृष्टि से 'कुरुक्षेत्र' का कवि 'कामायनी' के प्रणेता से अधिक सफल हुआ है। वस्तुतः अमूर्त विचारों का समावेश काव्य या कवि-विशेष के लिए कोई श्लाघा की बात नहीं है, क्योंकि विश्व का साहित्य असंख्य विचारों से ओतप्रोत है और उन्हें वहाँ से उठा लेना कठिन नहीं है। किंतु विचारों को जीवन्-संबद्ध मूर्त रूप देना, उन्हें जीवित चित्रों के रूप में उतार देना, दुःकर है। वही कवि का प्रकृत काम है और यह ऐसा कार्य है जहाँ अमूर्त चिंतकों से विशेष सहायता नहीं मिल सकती। दिनकर अपने विचारों को बड़े, प्राणवान्, बल्कि प्रज्ज्वलित रूप में प्रकाशित कर सकते हैं, यह उनकी बहुत बड़ी विशेषता है।

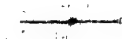
यह मनुज, जिसका भगन में जल रहा है यान
काँपते जिसके करों को देखकर परमाणु;
खोलकर अपना हृदय गिरि, सिन्धु, भू, आकाश
हैं सुना जिसको चुके निज शुद्धतम इतिहास।

...
एक लघु हस्तामलक यह भूमि-मण्डल गोल
मानवों ने पढ़ लिये सब पृष्ठ जिसके खोल।

वस्तुतः जीवन से विच्छिन्न अमूर्त चिंतन का, फिर चाहे वह कितना ही गहन-गंभीर क्यों न हो, साहित्य में कोई स्थान नहीं है; दर्शन-ग्रंथों में भले ही उसका महत्त्व हो। 'कुरुक्षेत्र' का कवि न ऐसे चिंतन से आतंकित है, और न उसका अनुरागी। वह जानता है कि मनुष्यता, मानवोचित कोमलता, ऐसे ज्ञान और चिंतन से कहीं अधिक ऊँची चीज़ है-

चाहिये उनको न केवल ज्ञान
देवता हैं माँगते कुछ स्नेह, कुछ बलिदान,
मोम - सी कोई मुलायम चीज
ताप पाकर जो उठे मन में पसीज पसीज ।

दिनकर की वाणी में हिन्दी कविता छायावादी धुन और कुहासे से निकल कर लोक-सामान्य भाव-भूमि पर, विशद अंश से अवतरित हुई है। उसका संगीत और संदेश दोनों भूषण की याद दिलाते हैं, यद्यपि उसकी सांस्कृतिक दृष्टि उक्त मध्ययुगीन कवि से अधिक व्यापक और उदात्त है। 'दिनकर' ने हिन्दी के राष्ट्रीय छंदों, कवित्त और सवैया का भी काफी सफल प्रयोग किया है। क्या हम आशा करें कि वे अपनी पूर्ण विकसित शक्तियों से अब राष्ट्रभाषा को एक महाकाव्य मेंट करने का आयोजन करेंगे ?



छायावादी कवियों का कृतित्व

विषय-प्रवेश

जिन्होंने हमारी पुस्तक “छायावाद का पतन” पढ़ी है उन्हें प्रस्तुत निबन्ध अवश्य ही पढ़ना चाहिए ताकि वे हमारे छायावाद-सम्बन्धी विचारों को समग्रता में देख सकें। यह निबन्ध उक्त पुस्तक का स्थानापन्न न होते हुए बहुत हद तक उसका पूरक है। इसका यह अर्थ नहीं कि तब से अब तक हमारी दृष्टि में कोई परिवर्तन नहीं हुआ है; स्वभावतः अवस्था-बुद्धि और रस-संवेदना के विकास के साथ निर्णय-बुद्धि अधिक सन्तुलित होना सीखती है। मुख्य भेद यह है कि जहाँ उक्त पुस्तक लिखते समय हमारा ध्यान प्रधानतया छायावाद की उन अशक्तियों पर था जो उसके निराकरण या लोप का कारण हुईं वहाँ प्रस्तुत निबन्ध में हम उसकी उन लब्धियों का विरलेषण करने को चेष्टा करेंगे जो छायावादी काव्य को हमारे साहित्य का उल्लेखनीय अध्याय बनाती हैं। छायावाद को विस्तृत ऐतिहासिक पीठिका में देखने का प्रयत्न करते हुए हमें उसकी प्रशस्ति और निन्दा दोनों ही में अनावश्यक गरमी प्रकट करने की अपेक्षा नहीं होनी चाहिए।

अतीत साहित्य को—और छायावाद मेरी दृष्टि में अब निकट अतीत की वस्तु है—हम किस प्रकार आँकें? ऐतिहासिक एवं सामाजशास्त्रीय आलोचना यह बताने का प्रयत्न करती है कि युग-विशेष में किसी देश के साहित्य ने एक विशिष्ट रूप क्यों धारण किया—उसका अपने देश-काल से क्या सम्बन्ध था। भौतिक घटनाओं की भाँति सांस्कृतिक घटनाएँ या प्रयत्न भी विशिष्ट परिस्थितियों में जन्म लेते हैं किन्तु सांस्कृतिक क्षेत्र में इन परिस्थितियों के ज्ञान से जहाँ हमारा बोध समृद्ध होता है, वहाँ वह वहीं निःशेष नहीं हो जाता। यही नहीं, मूल्यांकन करते समय हम परिस्थितियों को बहुत कुछ भूल भी जाते हैं। कला और चिंतन के क्षेत्र में हम जिन चीजों को महत्व देते हैं वे जातीय होते हुए भी व्यक्तिगत होती हैं—तभी तो हम एक देश-काल के दो कवियों में एक को अधिक बड़ा कह पाते हैं। ऐतिहासिक-सामाजिक दृष्टि एक देश-काल के कवियों के सामान्य रूप को समझ सकती है; उनके विशिष्ट रूपों को समझने के लिए दूसरी दृष्टि अपेक्षित होगी।

हम कहना चाहते हैं कि यह दूसरी दृष्टि प्रत्येक युग (और कुछ हद तक प्रत्येक महत्वपूर्ण आलोचक) की अपनी दृष्टि होती है। अतः प्रत्येक युग में समस्त प्राचीन साहित्य के नये मूल्यांकन के लिये अवकाश रहता है। कवि टी० एस० इलियट द्वारा की गई आलोचनाएँ इसका उज्ज्वल निदर्शन हैं।

छायावाद के समसामयिक आलोचकों ने उसे जिस रूप में देखा उस रूप में उसे बाद की पीढ़ियों के आलोचक नहीं देख सकेंगे। समसामयिक समर्थक आलोचकों ने छायावाद को रहस्यवाद कहकर, आध्यात्मिक कहकर, और इस प्रकार रीतिकाल की तुलना में उसके सांस्कृतिक भ्रमसत्ता को उच्च कह कर उसकी प्रशंसा की। हमारा दृष्टिकोण इससे सर्वथा भिन्न है।

छायावाद का जन्म-काल देश में मानवीयता के नेतृत्व एवं राष्ट्रभाषना के प्रसार का समय था। उस समय अंगारी काव्य ग्राह्य नहीं हो सकता था। सांस्कृतिक दृष्टि से वह समय नैतिक आह्वान और रीतिकाल की निन्दा के लिए उपयुक्त था। अतः छायावाद के लिये, जो मुख्यतः सौन्दर्य और प्रेम का काव्य था, रहस्यवाद का आवरण ग्रहण करना पड़ा। इस आच्छादन के कारण उसकी ऐन्द्रिय अभिव्यक्ति दुर्बल हो गई। रहस्यवाद का अवलम्ब उसकी सम्वेदना को संकुचित एवं अशक्त बनाने का हेतु बन गया। दूसरी दिशाओं में कुछ लाभ भी हुआ।

द्वितीय युग की नीति-भावना पौराणिक रूढ़ियों में बद्धमूल थी; छायावादी कवि आधुनिक मनोवृत्ति के थे, फलतः उन्हें वह रूढ़िचक्र न हुये। इसके विपरीत उन्होंने जगह-जगह युगानुकूल व्यक्ति-स्वातन्त्र्य की माँग की; पन्त में कम और चयन में अधिक यह माँग नहीं नहीं प्रतिफलित है।

छायावादी कवि युग में प्रभावित थे और रवीन्द्र से; फलतः उनके काव्य में लोक-परक मानववाद की गूँज है। रवीन्द्र और छायावादी काव्य-दोनों में उस समृद्ध युगोचित नैतिक चेतना का अभाव है जो किसी जाति के चरित्र को बल देती है। इस प्रकार का नैतिक चेतना संस्कृत कवियों में हाथी जाती है।

वस्तुतः छायावाद में जीवन के केवल वैयक्तिक पक्षों का विवृत है; तुलसीदास सामाजिक पक्ष की विवृति में अधिक सफल हुए हैं। इसके विपरीत कालिदास की वाणी जीवन के प्रत्येक पक्ष का सफल उद्घाटन करती है। प्रकृति अथवा सौन्दर्य-चित्रण में जहाँ रवीन्द्र कठिनता से कामलदास की बराबरी कर सकते हैं, वहाँ, शायद, मुकुमार प्रेम-भावना के प्रकाशन में वे कालिदास से श्रेष्ठ हैं। मानवीय सन्मत्तों की विवृति में रवीन्द्र से कालिदास और कालिदास से शंकरभट्टर एवं टील्स्टाय श्रेष्ठतर हैं।

ई. विस्तार के लिए देखिए 'छायावाद का पतन', भूमिका।

महाकवियों से भिन्न श्रेष्ठ कवियों की श्रेणी में विहारी और विद्यापति का स्थान प्रथम पंक्ति में होगा। इसी श्रेणी में कहीं हमारे श्रेष्ठ छायावादी कवि भी स्थान ग्रहण कर सकेंगे, इसमें सन्देह नहीं।

प्रत्येक कलाकार के सम्बन्ध में आलोचक को पूछना चाहिए—जीवन और जगत में प्रसरित यथार्थ के किस महत्वपूर्ण पहलू को वह हमारे लिये प्रत्यक्ष कर सका है, किन्तु नूतन छवियों एवं भावनाओं के आकलन द्वारा उसने हमारी रागबोध-आत्मिक चेतना को समृद्ध किया है? इसी जिज्ञासा के आलोक में हम तीन छायावादी कवियों के कृतित्व का मूल्यांकन करेंगे।

श्री सुमित्रानन्दन पन्त

प्रायः दस वर्ष पूर्व प्रयाग में जब प्रस्तुत लेखक ने पहली बार हिन्दी साहित्य की आलोचनात्मक अवगति प्राप्त करने की चेष्टा की तो उसने अपने को जिन मान्यताओं के बल-बरण में पाया उनमें एक यह थी कि पन्तजी छायावाद के सर्वश्रेष्ठ कवि हैं। प्रयाग के शिक्षित युवकों का, विश्वविद्यालय के विद्यार्थियों का, उस समय यह सहज विश्वास-सा था। उस समय छायावादी कवियों में पन्तजी सब से अधिक लोकप्रिय थे।

इसका कारण था। छायावादी कवियों में पन्तजी सबसे अधिक बोध-गम्य रहे हैं। दूसरे, उनकी तब तक प्रसिद्ध कृतियों में ठीक उस भावनाओं का प्रकाशन था जो वयःमग्नि प्राप्त युवा-युवतियों को आन्दोलित करती हैं।

पन्तजी मुख्यतः सौन्दर्य के कवि हैं, प्रकृति-सौन्दर्य के और उसके बाद, नारी-सौन्दर्य एवं उस सौन्दर्य से उत्थापित आकर्षण-भावना के। प्रकृति पन्त की सौन्दर्य-दृष्टि का सहज आलम्बन है, उनकी वाणी का सहज विषय। यह बात महादेवी और प्रसाद के बारे में उस हद तक सत्य नहीं है। महादेवी जी ने प्रकृति का उपयोग प्रायः आत्मनिष्ठ भावनाओं को भाकार करने में किया है; और वहाँ प्रयुक्त सामग्री अपेक्षाकृत परिमित है; प्रसाद भी प्रकृति की उपस्थिति में उस सहज उल्लास का अनुभव नहीं करते जो पन्त की भाव-चेतना की विशेषता है।

वयःमग्नि में भावुक हृदय बाह्य सौन्दर्य की झलक मात्र से आलोकित हो उठता है, 'पल्लव' और 'गुञ्जन' में प्रायः आपकी इस प्रकार की झलक ही मिलती है। सूक्ष्म विश्लेषणात्मक धर्षण की प्रवृत्ति वहाँ नहीं है, वहाँ बाह्य का निरीक्षण अन्तर के उल्लास से मिश्रित और निरूपित है। महादेवी और प्रसाद की भाँति पन्त अपने पाठकों को सुझन की अनावश्यक सूक्ष्मता से नहीं थकाते।

'पल्लव' और 'गुञ्जन' के कलात्मक सौष्ठव का प्रधान उपादान इन

भक्तियों की प्रचुर नूतनता है। पल्लव, पुष्प, शैल, निर्मल, लहरें, खग, भ्रमर सब में कवि की अपार ममता है और उक्त कृतियों में हमें रूप-रंगों की जैसी मनोरम और विस्तृत चित्रावली मिलती है वैसी, छायावादी काव्य में, अन्यत्र उपलब्ध नहीं है।

पल्लव की सौन्दर्य-दृष्टि की प्रधान विशेषता है—कोमलता; प्रकृति एवं नारी की सुकुमार-कोमल छवियों से उन्हें सहज ममत्व है। 'अरे ये पल्लव बाल,' 'अरी मलिल की लोल हिलोर,' 'सिखा दो ना, दे मधुप कुमारी मुझे भी अपने मीठे गान' आदि पंक्तियाँ उनके हृदय की सहज कोमलता को व्यक्त करती हैं। नारी-रूप के वर्णन में भी यह कोमलता सर्वत्र प्रतिफलित है—'बुझारे नयनों का आकाश, सजल श्यामल अकूल आकाश' और 'नील रेशमी तम का कोमल खोल लोल कचभार' इत्यादि। कलियों और लहरों की भाँति 'रेशमी' विशेषण भी, कोमलता का वाहक होने के कारण, कवि को विशेष प्रिय है। ज्योत्स्ना में सान्ध्य प्रकाश को जहाँ-तहाँ बड़े कोमल स्पर्शों से चित्रित किया गया है। 'प्रिये प्राणों की प्राण', 'आज रहने दो यह गृह काज' आदि व्यंजनायें भी कवि की अपार कोमलता का परिचय देती हैं। काश कि कोई भाव्यशालिनी नारी इस हृदय के प्रेम का उपभोग कर पाती!

पल्लव की वर्ण तथा ध्वनि-संवेदना विशेष विकसित है और उनमें मूल चित्र-विधान की अपूर्व क्षमता है। ये चीजें उनके प्रकृति-वर्णनों को साकार और सजीव बना देती हैं। 'धिर से फूट पड़ी रुचिमान, पल्लवों की यह सजल प्रभात', पंक्तियाँ, निर्दोष न होते हुए भी, चित्र का समर्थ संकेत करती हैं। निम्न पद्य सुलभ उदाहरणों में है:—

मेखलाकार पर्वत अपार

अपने सहस्र दृग-सुमन फाड़

अवलोक रहा है बार बार

नीचे जल में निज महाकार,

जिसके चरणों में पला ताल

दर्पण - सा फैला है विशाल।

(पल्लव)

वन के विटपों की झल-झल

कोमल कलियों से लाल-लाल,

फैली नव मधु की रूप-ज्वाल,

(गुञ्जन)

निम्न चित्र में जो पल्लव के प्रौढ़त्व काल की दृष्टि है काव्य-सागरी की मनोरम चारुता और विशुद्ध का एतादृश्य (Exactness) है—

बृहद् जिह्व विशलथ कैचुल-सा
लगता चितकवरा गंगाजल ।

(संन्या के बाद-ग्राम्या)

‘अन्धकार की गुहा मरीखी उन आँखों से डरता है मन’ और ‘हट्टी-कट्टी काठी चौड़ी, इस मण्डहर में बिजली-सी उन्मत्त नवानी होगी दीड़ी,’ पंक्तियों में उच्चतर कौटिली के यथार्थ का सही-सफल अंकन है। यह अंकन कितना कठिन कार्य है इसे भुक्तभोगी ही जान सकते हैं। हिन्दी आलोचना अभी तक इस कला की पर्याप्त दाद नहीं देती।

पन्त की दृष्टि प्रायः विश्व-व्रगत से कोमल छवियों—कोमल मधुर ध्वनियों, नव कोमल आलोक, कोमले स्पर्श, सुकुमार मिलन-उल्लास आदि—का चयन करती है, किन्तु सृष्टि में केवल यही चीजें नहीं हैं। फलतः पन्त प्रकृत्या यथार्थ में कतराते हैं और “ज्योत्स्ना” के दृश्य-विधानों तथा “स्वीट पी” आदि का वर्णन करते हुये जन-कलाहल से दूर बैंगलों में रहनेवालों की “एरिस्टो-क्रैटिक” मनोवृत्ति का परिचय देते हैं।

अवस्था-वृद्धि के साथ हमारी भावुकता में संयम आना चाहिए और हमारा यथार्थ का आग्रह बढ़ना चाहिये। ‘एक तारा’, ‘नीका विहार’ (गूजन) आदि में पन्त ने अपने अनुभूति-क्षेत्र की परिधि में ही, यथार्थ का अंकन करने का प्रयत्न किया है। ‘ग्राम्या’ में यह प्रयत्न बाह्य रूप तक सीमित न रहकर ग्रामीण पात्रों के व्यक्तित्व-नयन में प्रसरित हो गया है। जहाँ ‘ग्राम श्री’, ‘मन्ध्या के बाद’ आदि में बाह्य के सूक्ष्म-गद्दी अंकन का आग्रह है वहाँ ‘वे आँखें’, ‘ग्राम वधू’ आदि में आगोश पात्रों की मनोवृत्ति और चरित्र के उद्घाटन का प्रयत्न है। ‘ग्राम्या’ में पंगु की कला अपने मौद-विकसित रूप में दिखाई देती है।

छायावादी काव्य अथवा मनोवृत्ति का एक प्रधान पक्ष प्रकृति-प्रेम है वह मान्यता मुख्यतः पन्त और कुछ हद तक निराला की कृतियों पर आधारित और उन्हीं से प्रभावित होती है। पन्त की श्रेष्ठता और महत्व का यह मन्त्र यही प्रमाण है। भदकैवि अनेक क्षेत्रों में और श्रेष्ठ कवि एक-दो क्षेत्रों में अपनी निराला कलात्मक सम्प्रेषणा को भग्न अभिव्यक्ति दे पाते हैं। हम दृष्टि से विहारी और वियापल की भाँति पन्त का निराला कलात्मक व्यक्तित्व स्पष्ट रूप से स्वीकार करते हैं।

अवश्य ही हम श्रेष्ठत्व के दर्जे हैं। पन्त के प्रकृति-काव्य में थोड़ी शिकायत की बात यह है कि वे अपनी खंड-अनुभूतियों को इतने एकता में

कम ग्रथित कर पाते हैं। हम अपनी बात उदाहरण से स्पष्ट करें। रवीन्द्र की “उर्वशी” एक उदात्त कृति है क्योंकि उसमें उनका अनुभव पुंजीभूत रूप में व्यक्त हो सका है। शेली की “पश्चिम प्रभञ्जन” और कीट्स की “नाइटिंगेल” भी ऐसी ही रचनाएँ हैं। वर्डस्वर्थ की “कोयल” जैसी छोटी गीतियों में गठन की वैसी ही दृढ़ता है। पंत की “परिवर्तन” जैसी कुछ रचनाओं में ही यह गठन पाई जाती है।

अब तक हमने पन्त के काव्य के एक पहलू की बिल्कुल चर्चा नहीं की—उनके विचार-पक्ष या जीवन-दर्शन की। उसका कारण है : हमारी समझ में पन्तजी अपने विचारों को काव्योचित रूप में कम प्रकट कर पाये हैं।

जिस यथार्थ का हम कला में प्रकाशन करते हैं वह नितान्त जटिल और बहुमुखी होता है। अनिवार्य रूप से प्रत्येक कलाकार को यथार्थ के विस्तृत कोड़ से चित्रों और छवियों का चयन करना पड़ता है। यह चयन स्वभावतः कलाकार की रुचि और दृष्टि से नियन्त्रित रहता है। कला में रचयिता की रुचि और जीवन-दृष्टि के अभिव्यक्त होने का यही प्रकृत मार्ग है।

कालिदास जैसे कलाकार, विचारक न होते हुए भी, केवल अपनी चयन-क्रिया द्वारा एक सम्पूर्ण युग और सभ्यता को प्रकाशित कर देते हैं। आज का कलाकार विचारक बनने को बाध्य है, पर उसके विचारों के प्रकाशन का तरीका अब भी बहुत-कुछ वही है। आज का उपान्यासकार विभिन्न पात्रों के व्यक्तित्व में युग के विशिष्ट रूपों और युग की विभिन्न दृष्टियों को साकार कर देता है—क्योंकि युग की समस्त शक्तियाँ और भावनाएँ अन्ततः व्यक्तियों के ही जीवन में चरितार्थ होती हैं।

पन्त ने विचार-प्रकाशन के इस प्रकृत पथ का अनुसरण नहीं किया है, इसका प्रधान कारण प्रगतिवादी आन्दोलन का प्रभाव है। महादेवीजी के शब्दों में प्रगतिवाद काव्य में मार्क्सवाद का “अक्षरशः अनुवाद” चाहता है। प्रगतिवादी आलोचक की सबसे बड़ी चिन्ता यह जान लेना होती है कि लेखक-विशेष का राजनैतिक मतमत क्या है; वह थड़े अर्थों से इस मतमत की घोषणा की प्रतीक्षा करता है। ‘तुम लिख रहे हो और कलात्मक ढंग से लिख रहे हो यह ठीक है—इसकी परीक्षा बाद में होती रहेगी—लेकिन तुम पहले यह बताओ कि तुम हो कौन, बजुआ अथवा कामरेड, पूँजीवाद के समर्थक वा साम्यवाद के—धोलो!’ प्रगतिवादियों के मन से बहुत से लेखकों ने स्पष्ट ढंग से वादविशेष का अन्वित करने की कोशिश की, और इस प्रकार अपने कलात्मक व्यक्तित्व को संकुचित और कुंठित बना लिया।

पिछले वर्षों से पन्त जी लगातार अपनी विचारसरणियों (Ideologies) का स्पष्टीकरण करने का प्रयत्न करते रहे हैं, किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि कलात्मक दृष्टि से भी वे अब विकासशील हैं ।

संक्षेप में, लेखक के कलात्मक व्यक्तित्व का विकास दो दिशाओं में होता है—एक ओर, अवस्था और रुचियों की वृद्धि के साथ, उसकी अनुभूति का, अर्थात् अनुभूत यथार्थ की परिधि का, विस्तार होता चलता है और दूसरी ओर उसकी अभिव्यक्ति में क्रमशः अधिक जटिलता, दृढ़ता एवं अर्थ-गौरव (शब्दों का पूर्णतया सार्थक प्रयोग) का समावेश होता जाता है ।

अभिव्यक्ति की दृष्टि से पन्तजी अपने विकास की चरम भूमिका में पहुँच चुके हैं; तत्सम शब्द प्रधान हिन्दी भाषा पर, हमारी सम्मति में, उनका प्रसाद से अधिक दृढ़ अधिकार है । अभिव्यक्ति वे एक धरातल का जितना फल निर्वाह पन्त कर सकते हैं वैसा प्रसाद नहीं । इसकी परीक्षा के लिये आप 'स्वर्णधूलि' की प्रथम कविता लें और 'कामायनी' के, एक जगह से उठाये हुए, किन्हीं भी आठ पद्यों से उसकी तुलना कर लें ।

किन्तु अनुभूति की दृष्टि से पन्त की संवेदना अब यथार्थ के अभिनव, युग की आत्मा को प्रकाशित करने वाले, रूपों में प्रसरित होती नहीं दीखती । फलतः एक ओर जहाँ उनकी वाणी में एकरसता बढ़ रही है वहाँ दूसरी ओर वह पूर्व-संचित प्रकृति-चित्रों से, गहरी ममता के बिना, क्रीड़ा करती दिखाई देती है । उत्तरकालीन रवीन्द्र के काव्य में भी यही बात पाई जाती है ।

यौवनोत्तर काल में हम किसी भी कलाकार से नये प्रकृति और प्रेम-काव्य की नहीं, शायद नये वस्तु-बोध की भी नहीं, नवीन जीवन-विवेक की ही माँग कर सकते हैं । यह जीवतु-विवेक वही कलाकार दे सकता है जो अपने संवेदनशील वर्षों में सतर्क भाव से जीवन को समग्रता में देखने का प्रयत्न करता रहा हो, पर अभी तक उस समग्रता को व्यवस्थित अभिव्यक्ति न दे सका हो । क्या पन्त के नये धार्मिक काव्य में हमारा देश वैसा जीवन-विवेक प्राप्त कर सकेगा ?

महादेवी वर्मा

महादेवी जी ने अपनी कविता में कहीं भी युग-जीवन, अथवा स्वयं जावस के सम्बन्ध में विचार प्रकट करने की चेष्टा नहीं की है, उनके आलोचक के लिए यह बड़े संतोष की बात है । किन्तु यह होते हुए भी उन्होंने जहाँ कहीं अपने पक्ष में कुछ कहने का प्रयत्न किया है, वहाँ अनिवार्य रूप

† 'कामायनी' के अन्तिम दृष्टि सर्गों में अभिव्यक्ति प्रौढ़तर है ।

में, सांस्कृतिक सफाई पेश की है। यह मान लेने के बाद कि रीतिकालीन काव्य सांस्कृतिक दृष्टि से हेय था, वे कहती हैं कि 'यह तो स्पष्ट ही है कि खड़ी बोली का सौंदर्यहीन इतिवृत्त उसे हिला भी न सकता था।' वे छायावाद की इस विशेषता को कि उसमें 'वामना को बिना स्पर्श किये हुये जीवन और प्रकृति के सौंदर्य को' चित्रित किया, उसके महत्व का कारण मानती हैं। इसके विपरीत हमारा विचार है कि देश के शृंगार-विरोधी राष्ट्रीय वातावरण ने छायावादी कवियों को नये स्वर एवं नये चित्रों में प्रेम-काव्य लिखने को विवश किया। इस परिस्थिति का जहाँ एक अप्रिय परिणाम यह हुआ कि छायावाद में रुश्मि, ऐन्द्रिय अभिव्यक्ति नहीं हुई जिसके फलस्वरूप वह अपेक्षाकृत धूमिल एवं दुर्बल बनकर रह गया, वहाँ उससे यह लाभ भी हुआ कि हिन्दी कविता सहसा अनुभूति और कल्पना के आपाततः नवीन क्षेत्र में वह पड़ी। खास कर महादेवी जी का काव्य युग के नैतिक आतंक की विशिष्ट एवं महत्वपूर्ण देन कहा जा सकता है।

महादेवी जी ने लिखा है—'यथार्थ का काव्यगत चित्रण सहज होता है यह धारणा भ्रान्ति मूलक ही प्रमाणित होगी।' यह ठीक है, इसीलिए सर जैसे यथार्थ के सफल चित्रे दुर्लभ रहे हैं, स्वयं महादेवीजी ने दीन-दुखियों से भरे बाह्य जीवन को वाणी देने की कभी कोशिश नहीं की, यद्यपि हृदय से वे निरन्तर कण्ठामयी हैं। वास्तव में उन्होंने ठीक से अपनी शक्तियों को समझ कर उनका एक निर्दिष्ट दिशा में सफल प्रयोग किया है। इसका मतलब यह है कि महादेवी जी बड़ी सजग कलाकार हैं। वे अपनी रचना को बड़े मनोयोग एवं परिश्रम से सवार-सुधार कर पाठकों के सम्मुख रखती हैं। इसके कारण जहाँ हमें उनसे अक्सर प्रवाहहीनता की शिकायत होती है वहाँ कभी-कभी उनकी कृतियों में कला की वह पूर्णता और मौल्य देखने को मिलता है जो हमारे काव्य में विहारी सतसई के बाहर दुर्लभ है।

इस कलानौष्ठ्य का बहुत ही परिष्कृत एवं मनोहारी रूप महादेवी जी के संगीत-विवधान में मिलता है। अन्य छायावादी कवियों की रचना में मधुर ध्वनि एवं श्रुति-सुखद पद-योजना का संगीत है, इसके विपरीत महादेवी जी में ध्वनियों के लयपूर्ण संगठन का मार्मिक संगीत है। महादेवी जी के सुगठित गीतों की तुलना में पंथ का शब्द-संगीत अपेक्षाकृत फार्म-हीन जान पड़ता है। यों महादेवी जी ने बहुत अधिक छन्दोंका प्रयोग नहीं किया है, किन्तु शोड़े ही छन्द-रूपों की परिधि में उन्होंने जितनी लयात्मक विविधता का विधान किया है वह अद्भुत है। परिचित-से-परिचित छन्दों को वे इस

तर्ह विभक्त और ग्रथित करती हैं कि पाठक अनिर्वाच्य नवीनता की अनुभूति से पुलकित हो जाना है।

इन आँखों ने देखी न राह कहीं,
इन्हे धो गया नेह का नीर नहीं।

और,

पथ देख बिता दी रैन,
मैं प्रिय पहचानी नहीं।

अथवा

मुखर पिक होले बोल,
हटीले होले होले बोल।

निम्न पंक्ति में ध्वनियों का जैसा दृढ़ संगठन है वह छायावादी काव्य में दुर्लभ वस्तु है :—

गाती कमल के कक्ष में मधुगीत मतवाली अलिनि।

निम्न पद्यों का संगीत हिन्दी के लिए एकदम नया, मालूम पड़ता है :—

प्रिय गया है लौट रात !

सजल धवल अलस चरण,

मूक मंदिर मधुर करुण,

चाँदनी हैं अश्रुनात।

और,

ओ विभावरी !

चाँदनी की अंगराग,

साँग में सजा पराग।

रश्मितार बाँध मृदुल

चिह्नुर - भार री

ओ विभावरी !

जी होता है कि इसी तरह के बहुत से पद्यों को उद्धृत कर लिया जाय और फिर उन्हें बार-बार पढ़ा जाय, किन्तु इस लोभ का संवरण करना पड़ेगा। महादेवी जी ने अनेक उर्दू छन्दों को हिन्दी के कलेवर में ढाल दिया है और इतनी सफलता से कि उन्हें पहचानना कठिन हो जाता है। इस दृष्टि से हिन्दी का कोई दूसरा कवि उनसे आधा सफल भी नहीं हो सका है। भविष्य के जागरूक आलोचक महादेवी के इस कृतित्व की अवश्य ही पूरी दाद देंगे। कवयित्री के एक संगीतपूर्ण पद्य को उद्धृत करने का लोभ हम नहीं रोक सकते—

आ मेरी चिर मिलनयामिनी !
तममयि धिर आ धीरे धीरे ,
आज न सज अलकों में हीरे ,
चौका दें जग श्वास न सोरे ,
हौले भरें शिथिल कवरी में—
गूँथें हरशृंगार कामिनी ।

खड़ी बोली हिन्दी की तो बात ही क्या, संगीत-समुद्र 'सूर सागर' में भी इतने संगीतपूर्ण पद्यों को खोज निकालना सरल नहीं होगा । वस्तुतः महादेवी जी का संगीत लघु-सूक्ष्म ध्वनियों की चेतना पर आधारित होने के कारण सूर-तुलसी आदि के संगीत से भिन्न कोटि का है ।

हमने महादेवी जी के संगीत की विशेष चर्चा की क्योंकि संगीत गीत-काव्य का एक प्रमुख उपादान है । महादेवीजी के श्रेष्ठतम गीतों में काफी संख्या उनकी है जिनमें उनकी संगीत-चेतना ने अभिनव प्रयोगों की सृष्टि की है । उनसे तुलना करने योग्य गीत अन्य कवियों में कठिनाता से मिल सकेंगे । इस दृष्टिसे प्रसाद का एक ही गीत याद पड़ता है जो महादेवी के दर्जन से अधिक वैसे गीतों से होड़ ले सके—अर्थात् उनका 'बीती विभावरी जागरी !' से शुरू होनेवाला गीत ।

महादेवीजी श्रेष्ठ शब्दशिल्पिनी भी हैं, उनकी पद-योजना भी अर्थ से अधिक भावना और संगीत का अनुवर्तन करती हैं ।

तिमिरपारावार में आलोकप्रतिमा है अकंपित ।

आज ज्वाला से बरसता क्यों भधुर वनसार सुरभित ?

अथवा,

नव इन्द्र धनुष सा चीर महावर अंजन ले ,

अलिगुंजित मीलित पंकज नूपुर रुनभुन ले ,

फिर आई मनाने साँझ

मैं बेसुध मानी नहीं ।

अब हम महादेवीजी की भावभूमि में पैठने का प्रयत्न करेंगे । महादेवी जी के गीतों का विषय अन्तर्जग है, अर्थात् प्रणयमूलक संकल्प और भाव-नाएँ । साहित्य केवल सिद्ध यथार्थ का उद्घाटन ही नहीं करता, यथार्थ से गृहीत तत्वों का भावना और रूप के अभिनव संविधानों में अग्रण करके वह हमारे भाव-जगत को प्रसार देता है । प्रेमियों का सूक्ष्म-कोमल सम्बन्ध-पट, विशेषतः, सुकुमार भावना-सूत्रों के तानेबाने से ही बुना जाता है, जिसके

कारण उसमें अपार्थिव मृदुता और आलोकपूर्ण स्निग्धता का समावेश हो जाता है। यह सम्बन्ध सजीव एवं स्मरणीय जान पड़े इसके लिये उसका लोक-सम्बेदना से संपृक्त रहना जरूरी है। महादेवीजी के अतिपिरिष्कृत एवं बौद्धिक गीतों में इस अन्तिम तत्व की कमी या अभाव कभी-कभी खलने लगता है।

कवयित्री की प्रणयामिव्यक्ति में शारीरिक स्पर्श के संकेतों को प्रयत्न पूर्वक बहिष्कृत किया गया है। उस अभिव्यक्ति के लिये जिन बाहरी-भीतरी उपादानों का उपयोग हुआ है वे सर्वत्र लघु-सूक्ष्म कोटि के हैं। फलतः उनके गीतों में अल्पता, कोमलता, मृदुता आदि के व्यंजक हलके बारीक चित्रों का प्राधान्य है जैसे दीप, वर्तों, अश्रु, ओस कण, स्मित, स्वप्न पलक, भीनी गन्ध, कलियाँ इत्यादि; वहाँ प्रायः तारे दीपक बन जाते हैं और विशुद्ध क्षीणालोक रेखा, वहाँ भङ्गमा और प्रलय, अन्तर्जगत में सिमट कर, आन्तरिक हलचल मात्र के पर्याय बन जाते हैं।

अपनी आत्यंतिक सूक्ष्मता के कारण महादेवी जी का अधिकांश काव्य विशेष ध्यान से पढ़ने पर ही समझ में आता है। उसमें संनिवेशित संश्लेषण और विश्लेषण दोनों ही बारीक और दुर्बोध कोटि के हैं। जहाँ इस बारीकी के बीच लोक-संबेद्य सहज भावनाओं का समावेश होता चलता है वहाँ उनके गीत अतर्कित रूप में हृदयग्राही हो जाते हैं। प्रेम-काव्य होने के नाते उक्त भावनाओं की विरलता नहीं होनी चाहिए थी, किन्तु महादेवी की अपार्थिव प्रणय-सम्बेदना भी बौद्धिक धारणाओं की भाँति सूक्ष्म और दुरूह हो गई है।

इस प्रणय-चेतना का केन्द्र स्वयं प्रेमिका का व्यक्तित्व है। 'यामा' एवं 'दीपशिखा' के समस्त चित्र नारी-चित्र हैं यह आकस्मिक बात नहीं है। कहा जा सकता है कि कवयित्री का प्रेम पात्र अरूप-अवर्ण्य है अतः चित्रों में उसका अंकन सम्भव न था। ध्यान देने की बात यह है कि उनके गीतों और चित्रों में सर्वत्र विरहिणी प्रेमिका के व्यक्तित्व का ही उद्घाटन हुआ है। महादेवी की चेतना का केन्द्र सर्वत्र स्वयं उनका भाव-कल्पित व्यक्तित्व है; उनका काव्य आत्यन्तिक अर्थ में आत्मनिष्ठ काव्य है। उस काव्य को समझने का अर्थ इस व्यक्तित्व या प्रेमिका के विभिन्न भाव-संकल्पों अथवा रूपों की समझना है।

महादेवी के सब से अधिक मूर्त, और शायद, सबसे मनोश-मनोरम गीत वे हैं जिनमें उन्होंने नारी अथवा नारी-रूप में कल्पित अन्य सत्ता की

रूप-सजा का सप्रयास चित्रण किया है। 'रश्मि' में वयःसंधि को छूनेवाली किशोरी नायिका का चित्र देखिए:—

सजनि तेरे दृग बाल
चकित से विस्मित से दृग बाल
आज खोये से आते लौट
कहाँ अपनी चंचलता हार ?
झुकी जाती पलकें सुकुमार
कौन से नवरहस्य के भार ?
सरल तेरा मृदु हास
अकारण वह शैशव का हास
बन गया कब कैसे चुपचाप
लाजभीनी सी मृदु मुस्कान
तड़ित सी जो अधरों की ओट,
झाँक हो जाती अन्तर्धान !

दूसरा पद्य रवीन्द्र की 'मुस्कराहट जो शिशु के अधरों पर धिरकती है' पंक्ति से सहज ही होड़ ले सकता है। यह गीत उन अपवादों में से है जिनमें निरीक्षित यथार्थ का चित्रित करने का प्रयत्न किया गया है। 'रूपसि तेरा घन केशपाश !', 'शृंगार कर ले ले री सजनि !', 'आ बसन्त रजनी !', 'ओ विभावरी !', 'लय गीत मंदिर, गति ताल अमर, अपसरि तेरा नर्तन सुन्दर !' आदि (नीरजा के) गीतों के आकर्षण का यही रहस्य है। 'सान्ध्य गीत' का 'जाग जाग सुकेशिनी री !' गीत इसी कोटि का है। 'यूथी की मीलित कलियों से अलि दे मेरी कबरी सँवार' जैसी पंक्तियाँ, सूक्ष्म एवं प्रच्छन्न रूप में हमारे अहं को प्रसन्न-पुष्ट करती हुई, हमें सहज ही प्रिय लगती हैं। सान्ध्य गीत में ही 'ओ अरुण वसना' एक नितान्त प्रभावपूर्ण गीत है।

इन गीतों में प्रायः सभी बड़े संगीतपूर्ण हैं यह आकस्मिक बात नहीं है; कवयित्री ने उन्हें विशेष रस के साथ लिखा है।

उक्त कोटि के गीतों से भिन्न वे गीत हैं जिनमें विरह-तप्त विरहिणी को दीप्तिवान् चित्र है। यहाँ भी विरहिणी का व्यक्तित्व ही केन्द्र में रहता है; अपनी अवस्था पर निर्बल व्योम बहाने के बदले वह प्रायः कष्ट और वेदना की अनुभूति को अपने महत्व का प्रतिमान व्यक्त और महसूस करती है। महादेवी की विरहिणी अपनी वेदना में भी उदात्त और गरिमामयी है। अपने जलते हुए रोमाँ, तप्त निःश्वासाँ और गीले पलकों में वह विश्व की

ट शक्तियों की क्रीड़ा देखती है । विरह-वेदना उसके अहं को परास्त न करके उसे वीर दर्प से महिमान्वित कर देती है ।

मैं बनी मधुमास आली
रजत-स्वप्नों में उदित अपलक विरल तारावली,
जाग सुख-पिक ने अचानक मंदिर पंचम तान ली,
वह चली निःश्वास की मृदु
वात मलय-निकुंज-पाली ।

❀

प्रिय मैं हूँ एक पहेली भी ।
मेरे प्रति रोमों से अविरत
भरते हैं निर्भर और आग,
करतीं विरक्ति आसक्ति प्यार
मेरी श्वासों में जाग जाग,
प्रिय मैं सीमा की गोद पली
पर हूँ असीम से खेली भी !

न केवल यह विरहिणी वेदना के स्फुलिंगों की अभ्यस्त है, वह कष्ट और
आँसुओं का स्वागत करती है—

भरते नित लोचन मेरे हों !

और कभी-कभी इस दर्प के पीछे चमकनेवाली करुणा हमारे मर्मस्थल में
बोद करती है—

भिलमिलाती रात मेरी !

साँभ के अन्तिम सुनहले
हास-सी चुपचाप आकर
मूक चितवन की विभा
तेरी अचानक छू गई भर ;

बन गई दीपावली तब आँसुओं की पाँत मेरी !

तथापि इस तेजस्विनी विरहिणी को किसी प्रकार की श्रान्ति, भय,
निराशा या अनुत्साह नहीं है, उसकी साधनों का क्रम अटूट है ।

पंथ रहने दो अपरिचित प्राण रहने दो अकेला !

और होंगे चरण हारे,

और वे जो लौटते दे शूल को संकल्प सारे

दुखव्रती निर्वाण-उन्मद

यह अमरता ज्ञापते पद

वाँध देंगे अंक-संस्मृति से तिमिर में स्वर्ण-चैला ।

रहस्यवाद अथवा असीम अनन्त के प्रति प्रणय-निवेदन की भावना का एक सत्प्रभाव यह पड़ा है कि कहीं-कहीं गायिका के स्वर में विशेष ओज और ऊँचाई आ गई है—उसकी दृष्टि सृष्टि के विराट् रूपों और विवर्तनों से सहज सम्पृक्त हो गई है ।

तोड़ दो यह क्षितिज मैं भी देख लूँ उस ओर क्या है,
जा रहे जिस पंथ से युग-कल्प उसका ओर क्या है !

किन्तु सामान्यतया महादेवी के गीतों में लघु-सूक्ष्म चित्रों का ही बाहुल्य है ।

अद्वैत मूलक रहस्यवाद का आश्रय लेकर कहीं-कहीं आकर्षक रचना हो सकी है जैसे 'दूढ़ गया वह दर्पण निर्मम' गीत में, पर ऐसी रचनाएँ प्रायः साधारण कोटि की हैं । उदाहरण के लिये 'दीपक में पतंग जलता क्यों ?' गीत प्रभावशाली नहीं हो सका है ।

संगीत और चित्रात्मक मांसलता से वंचित ऐसे बहुत से गीत महादेवी जी ने लिखे हैं जिनमें निपुण कल्पना अथवा उक्ति-चातुरी द्वारा साम्य या विरोध दर्शित करके प्रभाव उत्पन्न करने की चेष्टा की गई है । ऐसे गीतों को हृदयंगम करने में काफी आयास होता है और वाद में विशेष रस नहीं मिलता । अवधान द्वारा वहाँ किसी प्रकार चित्रों या उत्प्रेक्षाओं की संगति समझ में आ जाती है, बस । प्रायः ऐसे गीतों में क्लिष्ट कल्पनाओं का संचय रहता है । 'नीहार' और 'रश्मि' में (जो प्रारंभिक कृतियाँ हैं) जहाँ ऐसी रचनाओं की बहुलता है वहाँ 'साध्यगीत' और 'दीपशिखा' में उनकी संख्या नगण्य नहीं है । उदाहरण के लिये 'दीपशिखा' में पञ्चीसवें के बाद के आठ-दस गीत प्रायः इसी कोटि के हैं । छायावाद के अस्पष्ट या धूमिल घोषित किये जाने की जिम्मेदारी ऐसी ही रचनाओं पर है ।

हमारी दृष्टि में महादेवी जी की सर्वश्रेष्ठ कृति 'नीरजा' है । संगीत और व्यंजना में उन्होंने जितने मनोस प्रयोग किये हैं उनके आधे से अधिक उसमें समावेशित हैं । 'नीरजा' प्रायः आदि से अन्त तक रोचक और नवीन लगती है । इसके बाद क्रमशः नवीनता का अनुपात घटने लगता है और एकरसता बढ़ने लगती है । वही चित्र या प्रतीक, वही कल्पनाएँ, वही भावनाएँ और वही मंथियाँ, वही वातावरण और वही तानाबाना—पाठक स्वभावतः ऊँच महसूस करने लगता है ।

उर्दू के गज़लख़ाँ शायरो की भाँति महादेवीजी ने छुने छुबे क्षेत्र में अपनी प्रतिभा का उपयोग किया है । प्रणय-क्षेत्र में वक्रतापूर्ण चातुरी को सा० चि० का०-२७

काफी स्थान रहता है; महादेवीजी में इस चातुरी की कमी नहीं, पर उसकी अभिव्यक्ति उर्दू गज़ल से भिन्न प्रकार की हुई है। कहीं-कहीं गज़ल की वक्रता का पुट आया है, पर वहाँ सफल निर्वाह नहीं हो सका है। उदाहरण, भिप चलीं पलकें तुम्हारी पर कथा है शेष

(दीपशिखा-२०)

शेष गीत में इस पंक्ति की विशिष्ट भंगी का निर्वाह नहीं हुआ है। उर्दू का एक शेर देखिये,

वह आजाद सो भी गये सुन के लेकिन

हम अफसनाए गम कहे जा रहे हैं !

उर्दू संगीत की भाँति उर्दू गज़ल की वक्रता को अपनाने की बात, शायद, महादेवीजी के ध्यान में आई नहीं। संभवतः उनके गीतों का रहस्यवादी स्वर इस प्रकार की उक्ति शैली में बाधक बन गया।

छायावादी युग की गीत-सृष्टि में महादेवी सहज ही अद्वितीय हैं। 'नीरजा', 'साध्यगीत', 'दीपशिखा' आदि में कम-से-कम पचास ऐसे गीत हैं जो अपने कलात्मक सौष्ठव के कारण हमारे साहित्य की अमर निधि बने रहेंगे। गुरु और परिमाण दोनों दृष्टियों से उनकी यह देन 'बिहारी सतसई' से कम नहीं है, यद्यपि, अपनी दुरुहता के कारण, वे कभी बिहारीलाल के बराबर पाठकों की संख्या को आकृष्ट नहीं कर सकेंगी।

जयशंकर 'प्रसाद'

सृजनात्मक साहित्य के क्षेत्र में प्रसाद जी अपने युग के सर्वश्रेष्ठ हिन्दी लेखक हैं। उत्तर-भारतेन्दु काल के वे सबसे मौलिक नाटककार हैं और, जहाँ उनके उपन्यासों के महत्व में सन्देह किया जा सकता है, वहाँ हिन्दी कहानी के इतिहास में, अपनी निराली शैली के कारण, उनका स्थान अमर है। वे छायावाद के अन्यतम कवि भी हैं।

ऊपर की अधिकांश मान्यताएँ सर्व स्वीकृत-सी हैं। अपने कतिपय माननीय मित्रों से जहाँ हमारा मतभेद है वह प्रसाद के काव्य की आपेक्षिक स्थिति को लेकर; विशेषतः 'कामायनी' के सम्बन्ध में हमारे विचार प्रचलित मान्यताओं से काफ़ी भिन्न हैं।

आलोचना का उद्देश्य रस-संवेदना का शिक्षण और परिष्कार है, अर्थात् रसानुभूति का सचेत यत्न। वह कोई बाज़ीगर का तमाशा या जादू नहीं है जो कुछ को कुछ धरित कर दे। अन्ततः उसकी प्रवृत्ति जातीय मस्तिष्क में उच्च सांस्कृतिक भावों की धेतना उत्पन्न करने के लिए है।

'कामायनी' के कुछ अंशों के सम्बन्ध में हमने 'छायावाद'—पुस्तक में

जहाँ-तहाँ विचार प्रकट किये हैं, उनमें संशोधन करने की विशेष आवश्यकता हम आज भी नहीं देखते। किन्तु 'कामायनी' पर विस्तृत निर्याय देने से पहले हम प्रसाद के काव्यगत कृतित्व का सामान्य रूप समझने की चेष्टा करेंगे।

भाव-चेतना की दृष्टि से महादेवी और प्रसाद में दो प्रुवों का अन्तर है; एक की संवेदना सुकुमार तन्तुओं और सूक्ष्म रेखाओं से निर्मित है तो दूसरे की वितत चित्रों और पृथुल स्पर्शों से। मध्यम परिमाण के पद्मपाती पन्त की स्थिति इन दोनों के बीच में है।

महादेवी और प्रसाद का यह वैपरीय दोनों के प्रेम अथवा विरह-काव्य की तुलना से स्पष्ट हो जायगा। महादेवी की छुईसुई जैसी प्रणयिनी सशक्त सम्पर्क की सम्भावना से ध्वराती है, वह तपोवन की सावित्री है जो अपने एकान्त को लालसा और विलास की उन्मत्त क्रीड़ा से सुगन्धित रखना चाहती है (यामा—नीहार, पृ० ३८)। प्रियतम से उसका छाया-सम्बन्ध औंधेरों के स्मित-विभामित रहस्य में घटित होता है। इसके विपरीत प्रसाद का प्रणयी चित्त निसर्गतः उदाम और विलास है। शायद युग की मनोवृत्ति को ध्यान में रखते हुए उन्होंने इस प्रणय के वियोग-पक्ष का ही विशेष वर्णन किया है।

प्रसाद की काव्य-कृतियों में 'आँसू' का विशिष्ट स्थान है। उसमें जिस अतीत प्रणय-सम्बन्ध के तिरोगित हो जाने की वेदना का वर्णन है वह एक "महामिलन" के रूप में अनुष्ठित हुआ था। उसका स्पर्श मलय-पवन की भाँति सम्पूर्ण अस्तित्व को छूने वाला विपुल स्पर्श था।

छिप गई कहाँ छूकर वे
मलयज की मृदुल हिलोरें ?

और उसका सम्भाव्य सुख भी प्रचुर सुख है,
इतना सुख जो न समाता
अन्तरिक्ष में, जलथल में।

कवि का विपुल दुख 'जब की मृदु पलकों में,' और उसका सुख 'सन्ध्या की घन अलकों में' छलकता है—वह हृदय के निभृत लुट कोने की चीज नहीं है। जब दुःख ने हृदय पर आक्रमण किया तो एक चुमनेवाले लुट शूल की भाँति नहीं, आपनु एक विराट महासंघट के रूप में—

भँभा भँकोर गर्जन था,
विजली थी तीरद माला,
पाकर इस शून्य हृदय को
सघने आ डेरा डाला।

यदि कभी इस उद्दाम प्रेमी को प्रेमपात्र दिखाई दे गया तो वह उसे विस्तृत विपुल धरातल पर पकड़ बैठेगा—

चमकूंगा धूल करणों में
सौरभ हो उड़ जाऊंगा
पाऊंगा कहीं तुम्हें तो
ग्रह पथ में टकराऊंगा।

‘आँसू’ काव्य की प्रधान विशेषता इस प्रकार का आंज और शक्ति है, वह प्रसाद की भाव-संचेदना की भी व्यापक विशेषता है। ‘बादल राग’ और ‘राम की शक्ति उपमा’ के गायक निराला में भी यह विशेषता पाई जाती है। इसे हम सुन्दर से भिन्न उदात्त या विराट् (Sublime) की चेतना भी कह सकते हैं।

सम्भवतः निराला की उदात्त-चेतना प्रसाद की तुलना में अधिक गत्यात्मक है, वह शक्तिपूर्ण क्रिया या व्यापार में अधिक रमती है; उसका आधारभूत व्यक्तित्व भी अधिक गत्यात्मक और स्वभावतः विद्रोही अर्थात् शक्तिपूर्ण है।

प्रसाद ने सौंदर्य के कोमल पक्ष से सम्बद्ध गीत भी लिखे हैं, और उस पक्ष का जहाँ-तहाँ वर्णन भी किया है। ‘आँसू’ में रूप-चित्र खड़े करनेवाले कतिपय सुन्दर पद्य हैं, जैसे—‘शशिसुख पर घूँघट डाले,’ ‘बाँधा था विधु को किसने इन काली जंजीरों से,’ आदि। इन वर्णनों में प्रसाद जी जव-तब निपुण वक्रता का भी समावेश कर देते हैं, जैसे ‘काली जंजीरों’ वाले पद्य में। कहीं-कहीं वे नितान्त नवीन और मार्मिक उपमाओं द्वारा रूप को प्रत्यक्ष करते हैं यथा,

मुख-कमल समीप सजे थे

दो किसलय से पुरइन के।

[आँसू]

और

खिला हो ज्यों बिजली का फूल

मेघ-वन बीच गुलाबी रंग।

[कामायनी]

पहले अवतरण में कानों का वर्णन है जो एकदम नया है, दूसरे में श्रद्धा के वक्षभाग के आभापूर्ण सौन्दर्य का संकेत है। पन्त का हृदय प्रकृति में अधिक रमता है, प्रसाद का नारी (अथवा प्रेमपात्र के) सौन्दर्य में। उन्हें प्रकृति जहाँ सुन्दर लगती है वहाँ वह मानों नारी के ही रूप की झलकें दिखलाती है—प्रकृति का सौंदर्य भी मूल में नारी का ही सौंदर्य है।

कुटिल कुन्तल से बनाती काल मायाजाल

नीलिमा से नयन की रचती तमिस्रा माल

(कामायनी-वासना)

झायावादी कवियों का कृतित्व

प्रसाद जी प्रकृति के व्यापारों में अक्सर मानव जीवन के प्रति संकेत देखते हैं और वे प्रकृति-वर्णन में प्रायः जीवन-सम्बन्धी विचारों वा भाव-नाओं का मिश्रण कर देते हैं।

हे सागर संगम अरुण नील
अतलान्त महागम्भीर जलाधि,
तज कर यह अपनी नियत अधि
लहरों के भीषण हासों में
आकर खारे उच्छ्वासों में
युग-युग को सधुर कामना के—
बन्धन को देता जहाँ ढील।

नारी-रूप के साथ प्रसाद जी यौवन के कवि भी हैं, उसके आलोड़न की अभिव्यक्ति उन्हें रुचिकर है।

आह रे, वह अधीर यौवन !
अधर में वह अधरों की प्यास
नयन में दर्शन का विश्वास

(इत्यादि—लहर)

हमने प्रसाद जी के अनुभूति क्षेत्र का संकेत करने का प्रयत्न किया। हमें कहना है कि यह क्षेत्र मुख्यतः वैयक्तिक चेतना का क्षेत्र है। क्या 'कामायनी' में प्रसाद ने सामाजिक जीवन की चेतना का, मानवी सम्बन्धों की मार्मिक अवगति का, परिचय दिया है ? दूसरा प्रश्न यह है कि विशिष्ट क्षेत्रों में प्रसाद जी की अभिव्यक्ति कितनी सबल और परिष्कृत हुई है।

कामायनी

केवल 'आसू', 'लहर' आदि संग्रहों के बल पर, शायद, कोई समीक्षक प्रसाद को पन्त और महादेवी से महत्तर घोषित करने का साहस नहीं करेगा। इस प्रकार की घोषणा का आधार उनका 'कामायनी' काव्य ही समझा जाता है। इस सिलसिले में दां चीजों पर गौरव दिया जाता है; कहा जाता है कि कामायनी महाकाव्य है; फुटकर गीतों का संग्रह मात्र नहीं; और यह कि उसमें उदात्त मनोवैज्ञानिक एवं दार्शनिक सत्यों का निरूपण है।

'कामायनी' का आख्यान ऋग्वेद, शतपथ आदि प्राचीन ग्रन्थों से संकलित किया गया है। उक्त काव्य का मुख्य उद्देश्य मनु एवं अद्वा की कथा कहना है किन्तु यदि ये पात्र सांकेतिक मनोवैज्ञानिक अर्थों को भी व्यक्त करें तो कवि को 'कोई आपत्ति नहीं।' व्याख्याताओं का अनुमान है

कि इस काव्य के श्रद्धा, इड़ा आदि पात्र मनोवृत्तियों के भी नाम हैं। सर्गों का नामकरण भी मनोवृत्तियों के आधार पर हुआ है।

मनोवैज्ञानिक दृष्टि से कहा जा सकता है कि इस काव्य में लज्जा आदि कतिपय विकारों के सफल चित्र अंकित किये गये हैं। किन्तु यह कार्य चार-छे लम्बी कविताओं में भी सम्पन्न हो सकता था और केवल इतने से उक्त काव्य की प्रथम श्रेणी की ग्यना नहीं माना जा सकता। वृत्तियों में लज्जा के मूर्तीकरण में ही विशेष सफलता मिली है। काम, वासना आदि के वर्णन में कोई नवीनता नहीं है। चार-छे पद्य चिन्ता पर चित्रण-परक कहे जा सकते हैं।

किन्तु यह सफलता बड़ी महँगी पड़ी है। वृत्तियों के निरूपण के चकर में कथा-सूत्र बुरी तरह उलझ गया है और पात्रों का व्यक्तित्व धुँधली कल्पनाओं में खो गया है। मनु, श्रद्धा, इड़ा सब का व्यक्तित्व अधूरा और अशक्त जान पड़ता है। प्रसाद के नाटकों की कतिपय नारियाँ जैसी सजीव हैं श्रद्धा और इड़ा वैसी ही निष्प्राण और काल्पनिक प्रतीत होती हैं। उनका चरित्र एकदम पहेली जैसा जान पड़ता है।

मनु का चरित्र भी वैसा ही है। देव-सृष्टि के ध्वंस का स्मरण करके वे चिन्ता करते हैं, अपने को अधसपात्रमय विष्कम्भ कहते हैं, विश्वशक्ति का जिसके शासन में वरुण आदि घूम रहे हैं बखान करते हुए घोषित करते हैं कि 'सब परिवर्तन के पुतले हैं।' इसके बाद, क्रमशः श्रद्धा से परिचय और परिणय करके, वे यकायक बोर अहंकारी, आत्मकेन्द्रित और ईर्ष्यालु बन जाते हैं। उनका यह परिवर्तन एकदम आकस्मिक और अचानक है।

सबसे अधिक अचानक है मनु की ईर्ष्या। परिणय से पहले ही, किसी प्रतिद्वन्दी के अभाव में, उनमें 'ईर्ष्या का दम फण' (वासना-पद्य १८) उत्थित होता है। बाद में, श्रद्धा को कार्य-मग्न पाकर, वे ईर्ष्या और क्रोध से जलने लगते हैं। श्रद्धा जिस प्रकार, केवल अपने कल्पित आनन्द का हवाला देती हुई, भावी शिशु के बारे में बातें करती है वह एकदम अस्वाभाविक है—कोई भी भारतीय नारी कभी ऐसी बातें नहीं करती, यदि करेगी भी तो पति के सम्मुख नहीं, और फिर 'हमारे शिशु' की चर्चा करेगी, 'मेरे शिशु' की नहीं। हमारा अनुमान है कि संसार के किसी साहित्यकार ने, जो थोड़ा भी महत्त्वपूर्ण है, किसी दोनोवाली माँ के मुख से ऐसी अमनोवैज्ञानिक बातें नहीं कहलाई और किसी भी महत्त्वपूर्ण कथा का कोई नायक इतने तुच्छ कारण से पत्नी को छोड़कर नहीं चला गया। मनु की ईर्ष्या और रोष एकदम पहेली जान पड़ते हैं।

मनु के श्रद्धा-परित्याग की यह घटना क्या हमारे युग के किसी महत्वपूर्ण द्वन्द्व या प्रश्न पर प्रकाश डालती है ? क्या वह युग के बढ़ते हुये सन्देह या नास्तिकता की प्रतीक है ? श्रद्धा छूटने की ? बढ़ती हुई अधिकार-भावना की ? 'कामायनी' के इस निर्जीव प्रसंग में ऐसे किसी भी अर्थ को ध्वनित करने की शक्ति नहीं है।

मनु और इड़ा के प्रसंग को लीजिए। यदि इड़ा मनु पर मोहित नहीं है, उनकी ओर आकृष्ट भी नहीं है, तो वह क्यों उनका पथ-प्रदर्शन करती हुई उनके द्वारा सारस्वत नगर की स्थापना कराती है ? 'इड़ा डालती थी वह आसव जिसकी बुझती प्यास नहीं'—यह कौन-सा आसव था ? ऐसा आसव तो, काव्य की मर्यादा के अनुसार, ताक़ी या प्रेयसी ही ढाला करती है। किन्तु प्रसाद जी शायद काव्य से भिन्न कोई ज़्यादा महत्वपूर्ण चीज़ लिख रहे हैं ! (यह श्रद्धा का स्वप्न था जो सत्य निकला ।)

मनु का नर-पशु हुंकार उठा है, वे इड़ा का आलिङ्गन करना चाहते हैं। इतने में प्रजा आ पहुँची। क्या हुआ—क्या कोई शत्रु चढ़ आया ? नहीं—अलौकिक रुद्र का अलौकिक क्रोध। पता नहीं प्रकृति का कंप देखकर प्रजा अपने-अपने घरों में न बैठकर मनु के द्वार पर क्यों पहुँची। और इड़ा, काव्य के अन्दर, मनु की दुहिता कैसे बन गई ? मनु बेचारे कैसे जानते कि वह उनकी कन्या है ?

श्रद्धा इड़ा के घर, घायल मनु के पास, पहुँची। अभी उसकी घायल पति से बात भी नहीं हुई कि गाने लगी—मैं हृदय की बात रे मन ! क्या सचमुच यह गाने का अवसर था, या मनोवैज्ञानिक पूछताछ अथवा मरहम पट्टी का ?

और इड़ा वालक मनु-पुत्र को तिरछी दृष्टि से देखने लगी।

और सहसा कामायनी सर्वज्ञान-निधि गुरु बन कर मनु को महाचिन्ति शिवशक्ति के लोक की ओर ले चली—वही कामायनी जो लज्जा से अपना कर्तव्य पूछती थी और मन्दाकिनी से सुख-दुख की आपेक्षिक स्थिति।

मानव-सम्बन्धों की विवृति के रूप में कामायनी, हमारी समझ में, एक नितान्त असफल प्रयत्न है। अधिक-से-अधिक यही कहा जा सकता है कि एक फुटकर संग्रह की कुछ रचनाओं की भाँति उसके कुछ अंश, अपने अकेले रूप में, सुन्दर और ग्राह्य हैं। 'चिन्ता' के कुछ अंश, श्रद्धा-सम्बन्धी कतिपय वर्णन, लज्जा-प्रकरण, इड़ा-खंड के दो-चार गीत और अन्तिम तान सगों का ओजपूर्ण प्रथम—कुल मिलाकर कामायनी में वही उज्ज्वल अंश हैं। अन्तिम सगों के अतिरिक्त प्रायः इन नवस्थलों का सौन्दर्य प्रगट काव्य का सौन्दर्य है, और वह भी साधारण से कुछ ही जैची कोटि का है।

अब हम कामायनी के दर्शन-पल की चर्चा करें। दर्शन-खंड का उत्तम अंश वहाँ से शुरू होता है जहाँ श्रद्धा और मनु इड़ा तथा अपने पुत्र से बिदा होकर चल देते हैं। यहाँ से आनन्द के अन्त तक प्रसाद जी प्रायः एक उदात्त धरातल का निर्वाह कर सके हैं। (यह बात बाक़ी सर्गों में नहीं है)। अभिव्यक्ति का प्रवाह सहज ओजपूर्ण और गम्भीर है, हल्के चित्रों और व्यंजनाओं का अभाव है। यहाँ प्रसाद की वाणी अपने पूर्ण मनोह्र रूप में दिखाई पड़ती है। कविका गम्भीर-गहन व्यक्तित्व यहाँ अपनी पूर्णता में प्रस्फुटित है।

निस्तब्ध गगन था, दिशा शान्त
वह था असीम का चित्र कान्त
❀ ❀ ❀
थे चमक रहे दो खुले नयन
ज्यों शिलालग्न अनगढ़े रतन
❀ ❀ ❀
सत्ता का स्पन्दन चला डोल
आवरण पटल की ग्रन्थि खोल
नटराज के नृत्य का उदात्त वर्णन देखिए—
आनन्द पूर्ण ताँडव सुन्दर
भरते थे उज्ज्वल श्रमसीकर,
बनते तारा, हिमकर, दिनकर,
उड़ रहे धूलिकण से भूधर,
संहार सृजन से युगल पाद
गतिशील, अनाहत हुआ नाद।

और

विवृत कटाक्ष चल गया जिधर
कंपित संसृति बन रही उधर
‘रहस्य’ में कर्मलोक का अर्थपूर्ण वर्णन है:—

मनु यह श्यामल कर्मलोक है, धुँधला कुछ कुछ अंधकार सा
❀ ❀ ❀

श्रममय कोलाहल पीड़न मय विकल प्रवर्तन महायन्त्र का
क्षणभर भी विश्राम नहीं है प्राण दास है कियातन्त्र का
यहाँ सतत संघर्ष विकलता कोलाहल का यहाँ राज है
अन्धकार में दौड़ लग रही मतवाला सारा समाज है।

काव्य का सौन्दर्य “विशेष” को पकड़ और व्यंजना में प्रतिष्ठित है,

सामान्य सिद्धान्तों का वहाँ संकेत भर रहता है। प्रसादजी ने इन सगों में एक विशिष्ट दार्शनिक दृष्टि या सिद्धान्त को प्रतिफलित किया है यह विशेष महत्व की बात नहीं—वैसी बात तभी हो सकती जब वह दृष्टि या सिद्धान्त कवि-युग के यथार्थ में ओतप्रोत अथवा उससे निःसृत होता, जब वह अपने युग के द्वन्द्वों को संकेतित करता हुआ उसके कर्मपथ को उद्भासित कर सकता। इस दृष्टि से प्रसाद जी ने वर्तमान युग के प्रति जो संकेत दिये हैं वे बहुत विरल और अशक्त हैं।

वस्तुतः प्रसाद की रोमांटिक काव्य-संवेदना वस्तुनिष्ठ यथार्थ के आकलन और तज्जन्य जीवन-विवेक के प्रतिपादन के लिये उपयुक्त अस्त्र नहीं है। तभी तो अपने नाटकों में इष्मन और शा की भाँति युरीन यथार्थ का चित्रण न करके वे अतीत में शरण लेते पाये जाते हैं। 'कामायनी' के प्रकाशन से कुछ पहले योरोप में हिटलर और मुसोलिनी का तानाशाही नृत्य शुरू हो गया था—उस समय नटराज के नर्तन में आस्था रखने का साहस भारतीय शिक्षित वर्ग में नहीं रह गया था। आज तो वह और भी दूर का अन्धविश्वास मालूम पड़ता है।

पन्त की 'ज्योत्स्ना' में भी यथार्थ जीवन की उस पकड़ का अभाव है जो सफल नाटककार बनने की आवश्यक शर्त है। वहाँ पन्त ने नव निर्माण का कार्य 'स्वप्न' और 'कल्पना' को मौँपा है। किन्तु यथार्थ का अन्तरंग परिचय नवनिर्माण की आवश्यक शर्त है—काउवेल के शब्दों में, to probe deep into the world of being, lay bare its causal structure, and draw from that causal structure the possibility of future being. *

इसका क्या कारण है कि 'कामायनी' के अन्तिम सगों में प्रसाद की अभिव्यक्ति इतनी पूर्ण और सशक्त हो सकी? हमारा अनुमान है कि जहाँ नटराज की लीला-सृष्टि उनके लिये एक जीवन्त तथ्य थी वहाँ श्रद्धा, इड़ा आदि स्वयं उनके लिये भी धूमिल सत्ताएँ ही बनी रहीं, वे खुलकर यह निर्णय न कर सके कि उन्हें मानव रूप में चित्रित किया जाय या वृत्ति-रूप में। मनोवैज्ञानिक रूपक के आग्रह ने उनके काव्य की नाटकीयता अथवा मानवीयता को एकदम नष्ट कर दिया।

कालिदास के ग्रन्थों के कम से कम एक दर्जन अंश हमारे मन पर अमिट छाप डालते हैं—वसिष्ठाश्रम वर्णन; इन्दुमती स्वयंवर; अज का जगाया जाना; अज-विलाप; वसन्तवर्णन; समुद्र-वर्णन (खुवंश में);

* Caudwell, Studies in a Dying culture, पृ० ६०
सा० चि० फ०—२८

हिमालय-वर्णन; पार्वती के सौन्दर्य और तपस्या का वर्णन; अनंग-दहन का प्रसंग (कुमार सम्भव में); और मेघदूत ! मैं हिन्दी आलोचकों से पूछता हूँ कि क्या वे ईमानदारी से यह कह सकेंगे कि प्रसाद के काव्य-साहित्य में इससे चौथाई भी वेगो पूर्ण वर्णन या प्रसंग हैं ? प्रायः प्रसादजी दो-चार पंक्तियों या पद्यों द्वारा मर्म-प्रसंग का संकेत कर देते हैं, रसपूर्ण विशद वर्णन की क्षमता उनमें नहीं है। मानवीय दृष्टि से मार्मिक प्रसंगों—जैसे मनु और श्रद्धा का पुनर्मिलन—को वे प्रायः गोल कर गये हैं। कामायनी के अंतिम अंशों की तुलना के लिए तो कालिदास के विष्णु और शिव-सम्बन्धी मृत्ति-प्रसंग ही पर्याप्त हैं। प्रसाद में ही नहीं, रवीन्द्र में भी कालिदास से तुलना करने लायक सास्यो बहुत कम हैं।

प्रसाद-सम्बन्धी यह वक्तव्य समाप्त करने से पहले हमें एक और आप्रय यात कहनी पड़ेगी। ओजस्वी भाव-सम्बेदना के प्रकाशन के लिये जैसी सघन, अर्धपूर्ण शैली की अपेक्षा होती है उसका निर्वाह प्रसादजी कम कर पाते हैं। इस दृष्टि से 'कामायनी' की गठन नितान्त दुर्बल है—वहाँ पद-पद पर प्रसाद जी अभिव्यक्ति के उच्च धरातल से स्खलन कर जाते हैं। † अस्त के सर्ग ही इसका अपवाद हैं। सघन भाव योजना की दृष्टि से महादेवी जी अपने काव्य को दृढ़तर रूप दे सकी हैं। नीचे की कोटि की आपाततः अर्थवनी पंक्तियाँ प्रसाद में दुर्लभ हैं—

भर गये खद्योत सारे

तिमिर वात्याचक्र में सब

पिस गये अन्तमोल तारे

बुझ गई पवि के हृदय में काँप कर विद्युत शिखा रे !

साथ तेरा चाहती एकाकिनी बरसात !

सामान्यतः आप इस लेख में उद्धृत 'आँसू' आदि के अवतरणों से महादेवीजी के उद्धरणों की तुलना कर सकते हैं—सर्वत्र ही हमने श्रेष्ठतम उदाहरण चुनने का प्रयत्न किया है।

अन्त और महादेवी के संग्रहों में से दुर्बल रचनाओं को निकाला जा सकता है, दुर्भाग्यवश कामायनी के साथ यह नहीं किया जा सकता। उसके कर्म, ईर्ष्या, स्वप्न, संघर्ष, और निर्वेद सर्ग बहुत कमजोर हैं और अन्य सर्गों में भी निःशक्त पद्य और भरती की पंक्तियाँ जहाँ-तहाँ बिखरी हैं। काश कि प्रसाद जी मनोवैज्ञानिक रूपक प्रस्तुत करने की आलोचनात्मक भूल में

† सोदाहरण विश्लेषण के लिये देखिए छायावाद का पतन, पृ० ६३ और आगे।

करके नाटकों की भाँति कामायनी में भी मानव पात्रों के चित्रण का प्रयत्न करते !

प्रसादजी की मौलिकता की प्रशंसा की गई है। अवश्य हो उनकी प्रतिभा उद्भावनाशील है। किन्तु उद्भावना की नूतनता अपने में विशेष महत्व-पूर्ण नहीं; युग-प्रकाशन का अन्त बनकर ही वह महत्वशालिनी होती है। महान् कलाकार वह नहीं जो, आत्मकेन्द्रित रहता हुआ, निराली या विचित्र बातें कहता है, बल्कि वह जो युग-जीवन की अनदेखी या उपेक्षित शक्तयः मानविकताओं और उनके मर्म-सम्बन्धों की विवृति करता है। † महती प्रतिभा अहन्ता के एकान्त में नहीं अपितु विश्व के अशेष विचारों और मानवता के समस्त शुभचिन्तकों के बीच अपनी शक्तियों को व्याप्त और प्रकाशित करती है। अन्ततः प्रतिभा काल-विशेष के जीवन को समझने और मानव-कल्याण के लिए नियंत्रित करने का अस्त्र है, व्यक्ति के निरास्तपन के विकास और ख्यापन का उपकरण नहीं। बड़ी से बड़ी प्रतिभा को नष्ट होना चाहिए और दूसरों के सहयोग का काङ्क्षी, क्योंकि जीवन की जटिलता और विस्तार एक-दो नहीं दस-बीस प्रतिभाओं के लिये भी दुराधर्ष और दुरासद है। आज शायद संसार में कोई भी ऐसा चिन्तक नहीं है जो युद्ध के समस्त हेतुओं को जनता हो और उसे रोकने के उपायों का निर्देश कर सकता हो। मनुष्य बड़ा हो सकता है, प्रतिभा महत् और वरेण्य होती है, पर वास्तविकता उन से महत्तर है; सच यह है कि वास्तविकता के आकलन और नियमन का साधन होने के कारण ही प्रतिभा का मान होता है। 'कामायनी' में हमें युग-जीवन की जटिल परिस्थितियों की स्पष्ट, दृढ़ और मार्मिक चेतना

† तु० की० For originality, rightly understood, seldom concerns itself with inventing a new and particular medium of its own. The notion that invention is a mark of high originality is one of the vulgar errors that die hard.

(Convention & Revolt in Poetry by J. L. Lowes)

'कामायनी' में और आधुनिक प्रयोगवादी काव्य में प्रायः "नये-निराले" के समावेश का आग्रह पाया जाता है, युग-जीवन के मार्मिक अथवा समता-मय प्रकाशन का प्रयत्न नहीं दीखता। संसार के समस्त उल्लेखनीय नाटकों और महाकाव्यों में नर-नरिय का मान किया गया है, मनोवृत्तियों का उद्घाटन-निर्मुक्त प्रकटन नहीं।

प्रायः कहीं भी उपलब्ध नहीं होती। कारण यह है कि उसके स्रष्टा की चेतना और साधना अहं को आत्मनिष्ठ परिधि में बन्दी या सीमित रही है, वह विश्व-मानव की दृष्टि और साधना को आत्मसात् करके समृद्ध नहीं बन सकी है। फिर भी यदि प्रसाद जी अन्य छायावादी कवियों की तुलना में ज्यादा ऊँची सांस्कृतिक उड़ान भरते पाये जाते हैं तो इसका कारण उनका भारतीय संस्कृति से अधिक गहरा परिचय है। यह समझना भूल होगी कि यह परिचय पूर्ण है; भारतीय संस्कृति की विविधता और विस्तार प्रसाद और रवीन्द्र दोनों ही की पकड़ का अतिक्रमण करते पाये जाते हैं। दोनों ही में गहरे मध्ययुगीन संस्कार हैं, इसलिये दोनों ही आधुनिक भारत का नैतिक नेतृत्व करने में असमर्थ हैं। प्रसाद की अपेक्षा रवीन्द्र का नर-काव्य (शृंगार काव्य) अधिक लौकिक या “नार्मल” है (तु० की० “चित्रा” और “कामायनी”); रवीन्द्रिक रहस्यवाद, उपनिषदों के निकट परिचय से प्रभावित होने के कारण, अधिक ऋजु और मनोरम है; इसके विपरीत प्रसाद का रहस्यवाद अधिक साम्प्रदायिक या “टेक्नीकल” है। युगोचित नैतिक चेतना गान्धी जी में ही पाई जाती है। साहित्य-क्षेत्र में समृद्ध भारतीय संस्कृति का सम्पूर्ण प्रकाशन कालिदास की वाणी में ही हुआ है।

(जून, १९५०)



